٥

٦ مجموعهٔ حفید

١١٨×٢٠٠

٢

T. C.
MİLLİ EĞİTİM B... LIĞI
RAGIP PAŞA K T FLIGI
MÜDÜRLÜĞÜ
SAYI: 1307

ط
٢١

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١١٧٥ وكفى عبده

١٤٨٨

الفاتحة الاولى
في علوم المتشرعة وتعريفاتها ١

الفاتحة الثانية
في العلوم الفلسفية واقسامها ٤

موضوع العلم ١٠	المبادي ١١	المسائل ١٢
جمع القرآن ١٧	علم الحديث ٢٣	اصول الحديث ٤٨
تذييل في سير النبي ٥٦	علم التفسير ٦٣	علم الكلام ٨٠
علم الفقه ١١٠	اصول الفقه ١٣٢	خاتمة في اسولة واجوبة ١٤٧
تذييل في الاسبوع والاشهر ١٥٢	في اللغة ١٥٣	في الصرف والاشتقاق ١٥٩
في النحو ١٦٢	علم المعاني والبيان ١٨٠	علم البديع والعروض ١٩٦
تذييل في رسم الخط ٢٠٠	تذنيب في فوايد من العلوم الحكمية ٢٠١	اليقينيات الضرورية ٢٠٨

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بكرمه العميم

المقدمة اعلم ان العلوم المدونة المصنفة والمعارف المحررة المؤلفة
على نوعين الاول ما دونه المتشرعة لبيان الفاظ القران الباهر البرهان
او الاثار السنية النبوية لفظا واسنادا او لاظهار ما قصد بالقران
من التفسير والتاويل او لاثبات ما يستفاد منهما اعني الاحكام الاصلية
الاعتقادية او الاحكام الفرعية العملية او تعيين ما يتوصل به من الاصول
في استنباط تلك الفروع الفقهية او ما دون لمدخليته في استخراج المعاني
من الكتاب والسنة اعني الفنون الادبية النوع الثاني ما دونه الفلاسفة
لتحقيق الاشياء كما هي وكيفية العمل على وفق عقولهم فلذلك رتبنا الكلام
على فاصلتين الفاصلة الاولى في بيان علوم المتشرعة وهي علم القراءة وعلم
الحديث وعلم اصوله وعلم التفسير وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم اصوله وعلم
الادب هذا هو المشهور عند العامة والجمهور لكن للخواص من الصوفية علم
يسمى بعلم التصوف اعني معرفة الانسان بطريق المكاشفة حقيقته
ونسبته الى الحضرة الالهية ومعرفة القلب وتخليته عن الاخلاق الردية
وتحليته بالصفات الملكية وما يناسب ذلك من الاصطلاحات وغيرها بقي
علم المناظرة وعلم الخلاف والجدل لم يظهر ادراجها في علوم المتشرعة
ولا في علوم الفلاسفة وقد فسر المناظرة بعلم يعرف به طريق النظر على الصواب

الصواب والخلاف والجدل بالعلم باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات
والمسلمات لمحافظة حكم او مدافعة لا يقال الظاهر ان الخلاف والجدل
باب من ابواب المناظرة سمي باسم كالفرائض بالنسبة الى الفقه لانا نقول
الغرض من المناظرة اظهار الصواب والغرض من الجدل والخلاف الالزام
ثم ان المتشرعة صنفوا في الخلاف وبنوا عليه مسائل الفقه ولم يعلم
تدوين الحكماء فيه فالمناسب عده من الشرعيات والحكماء بنوا مباحثهم على
المناظرة لكن لم يدونوا علم المناظرة فيما بينهم تأمل اذا عرفت هذا
فنقول اما علم القراءة فمعرفة الروايات المتعلقة بلفظ القران نحو
هزؤا بالواو والهمزة ونحو قال رب وقل رب وبابه من الاظهار والا غام
وترقيق الراء وتفخيمها والوقف والابتداء ونحوها ومعرفة ما يتعلق بذلك
من رسم الخط الموافق للمصحف العثماني واما علم الحديث فمعرفة الاثار
المنسوبة الى الحضرة النبوية عليه الصلوة والتحية وقد يفرد بالتدوين
ويعد علما على حدة معرفة نسبه الشريف واسمه المنيف وتاريخ وفاته
ومولده مع جمل من احواله وغزواته ومعجزاته وغيرها مما يناسب ذلك
ويسمى ذلك علم السير فرادعد العلوم واما علم اصول الحديث
فمعرفة اقسام الحديث وشرائط الرواة وتحقيق اساميهم وتاريخ وفياتهم
ومولدهم وما يناسب ذلك واما علم التفسير فمعرفة اسباب النزول
والقصص والحكايات ومعرفة ما يحتمله اللفظ بحسب القواعد العربية وان لم يكن
المحتمل مرويا وما يليق بذلك واما علم الكلام فمعرفة العقائد الدينية
عن ادلتها التي هي في الاغلب يقينيات من عقليات مؤيدة بالنقل و
قيدنا بذلك وان اطلق القوم لان مسئلة وقوع الرؤية واثبات السمع

والبصر والتكلم نقليات ومسئلة عذاب القبر وعصمة الملائكة وتفضيل الانبياء
ظنيات واما علم الفقه فهو اثبات الوجوب والحرمة والندب والكراهة
والاباحة لافعال العباد بالدلائل الشرعية المعينة المفصلة وانما ذكرنا العباد
بدل المكلفين كما هو المشهور لان الصبي المميز من اهل الثواب قطعا فمثل قولنا
صلوة الصبي جايزة لا يثاب ان يكون مسئلة غير الفقه ولا ملاحظة في هذا
القول لحال الولي اصلا وانما قلنا المعينة المفصلة اي في كل مادة ليخرج
التقليد فانه وان ثبت للمقلد دليل مثل هذا راي الشافعي وكل ما ادى اليه
رايه حق لكنه اجمالي مطرد في كل مسئلة بقي اشكال قوي وهو انه ان عمم الفعل
بحيث يتناول لغير عمل الجوارح دخل الاعتقاديات وان خص بعملها خرج
مسئلة النية عن الفقه تامل واما علم اصول الفقه فمعرفة ما يتوصل به
توصلا قريبا الى استنباط الاحكام الفقهية عن ادلتها واما علم الادب
فعلم يحترز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وههنا بحثان الاول
ان كلام العرب بظاهره لا يتناول القران وبعلم الادب يحترز عن خلله ايضا
الا ان يقال المراد بكلام العرب كلام يتكلم العرب على اسلوبه الثاني ان السيد
رحمه الله قال لعلم الادب اصول وفروع اما الاصول فالبحث فيها اما عن المفردات
من حيث جواهرها وموادها وهيآتها فعلم اللغة او من حيث صورها وهيآتها
فقط فعلم الصرف او من حيث انتساب بعضها ببعض بالاصالة والفرعية
فعلم الاشتقاق واما عن المركبات على الاطلاق فاما باعتبار هيآتها
التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية فعلم النحو واما باعتبار افادتها لمعان
مغايرة لاصل المعنى فعلم المعاني واما باعتبار كيفية تلك الافادة في مراتب
الوضوح فعلم البيان وعلم البديع ذيل لعلمي المعاني والبيان داخل تحتهما واما

واما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض او من حيث
اواخرها فعلم القوافي واما الفروع فالبحث فيها اما ان يتعلق بنقوش
الكتابة فعلم الخط او يختص بالمنظوم فالعلم المسمى بقرض الشعر او بالنثر
فعلم الانشاء او لا يختص بشيء فعلم المحاضرات ومنه التواريخ اقول
هذا منظور فيه اما اولا فلانه ان اريد الاحتراز عن خلل يعرض لكلام العرب
من حيث العربية على ما هو الظاهر يخرج علم العروض والقوافي وان اريد بدون
هذا التقييد يدخل علم القراءة واسماء الرجال في المقسم دون الاقسام
ويمكن ان يدعى ان تدوين العروض والقوافي لمعرفة الاشعار العربية بقي
علم التواريخ فانه لا يظهر فيه الاحتراز عن الخلل في كلام العرب وجعله من علم الادب
ولا اعتبار التدوين لهذا الغرض ايضا واما ثانيا فلانه ان كانت
اللام في الخلل للاستغراق فتقسيم علم الادب الى العلوم تقسيم الكل الى الاجزاء
لا الكلي الى الجزئيات كما هو الظاهر وان كانت للجنس يلزم ان يكون مسئلة
واحدة علما الا ان يحمل لفظ علم على القواعد المخصوصة او يراد بالاحتراز
احتراز يعتد به بحسب العرف واما ثالثا فلان من جعل العروض من الاصول
وعلم الانشاء من الفروع غير ظاهر لان ترك كل منهما يوجب خللا قبيحا
والجواب ان الوزن اذا انتفى انتفى الشعر من اصله بحيث ينسب قائله
عرفا الى اللحن الفاحش بخلاف المحسنات التي يتعلق بها علم الانشاء
فانها اذا اهملت بقي اصل الكلام المؤدي لاصل المعنى ولا يحصل خلل واضح
مثل عدم الوزن واما رابعا فلان المفهوم من العبارة ان الصرف
باحث عن المفردات فقط والنحو عن المركبات فقط الا انه يبحث كثيرا ما في الاول
عن المركبات منها انهم ذكروا ان الادغام واجب في مثل لم اقل لك

ومنها انهم قالوا يضم لام الفعل اذا اتصل به واو الضمير التي لجماعة الذكور مثل
فعلوا اطلقوا ومنها انه اذا اتصل بالمضاعف تاء الضمير لزم وجه واحد
وقد يبحث في النحو عن احوال المفرد مثل البناء في الامر قد ذكر صاحب اللباب
في اعراب الفاتحة اما النحو فهو العلم باحوال الكلم كالجنسية والعلمية والاعراب
والبناء والتثنية والجمع والنسبة والتصغير والتعدي واللزوم والجر والنصب
والجزم الى غير ذلك ونقل عن بعضهم ان النحو النظر في الالفاظ من حيث
انها مؤلفة فقط معتذرا بان الامور المذكورة في المآل لاحقة من ملاحظة
التركيب مثلا اذا قلت رجال فكانك قلت رجل ورجل ورجل واذا قلت
كوفي فكانك قلت رجل من الكوفة واذا قلت رجيل فكانك قلت رجل حقير الى غير
ذلك وانت خبير بان مثل هذا الاعتذار ركيك بعيد سيما في كثير من المواضع
واما خامسا فلانه ينبغي ان يقيد الخط بالعربية ثم يجعل الخط من حيث الدلالة
على المعنى بمنزلة التكلم بالعربية ليصح كون علم الخط من الادب لا مطلقا ويخرج
علم تحسين الخط وتحريره وتهذيبه واما سادسا فلان البديع علم على حدة
ليس بداخل حقيقة في علمي المعاني والبيان وكونه فرعا متمما للبلاغة لا يقتضي
اخراجه عن الاقسام وادخاله مسامحة ومبالغة فيهما كما في علم الانشاء والمحاضرات
واما سابعا فلان البديع داخل فيما لا يختص بالمنظوم وبالمنثور بل كل من
قرض الشعر والانشاء جزء منه يسمى باسم واما ثامنا فلان جعل التاريخ
او علم اللغة علما مدونا مشكل اذ ليس مسائل كلية وجوابه سيظهر مما نقول
في اخر هذه المقدمة بقي امور الاول ان جدي قدس سره قال في تفسير قوله تعالى
فيغفر لمن يشاء في شرح الكشاف ان النحو العلم الباحث عن احوال الكلم
من حيث الاعراب والبناء اعني الهيئات فيتناول الصرف على ما حواه كتاب

كتاب سيبويه وكتاب المفصل في صنعة الاعراب الثاني انه لا تظهر القيود
في موضوعات اللغة والصرف مميزة اياها ولا كونها مما له دخل في عروض
المحمولات الثالث انه حكم بان الاشتقاق جزء من الصرف بلا شبهة
فقال السيد الشريف الاشتقاق علم على حدة كما يدل عليه قول المفتاح
في خاتمة الكتاب اين هم عن علم الاشتقاق اين هم عن علم الصرف
وقوله في اوائل بحث المجاز وكانه تنبيه على ما عليه ائمة علمي الاشتقاق والصرف
ولا يخفى ان موضوعه ممتاز عن موضوع الصرف بالحيثية المعتبرة في موضوعات
العلوم وانه لا اعتبار في تمايز العلوم للافراد بالتدوين اقول ان اراد
انه ينبغي ان لا يكون الاشتقاق جزءا من الصرف في نفس الامر ففيه انه لا يساعده
الدليلان الاولان وان اراد انه ليس جزءا منه عند المفتاح او القوم ففيه
ان المفتاح قال في صدر الكتاب وجعلته ثلثة اقسام القسم الاول في علم
الصرف القسم الثاني في علم النحو القسم الثالث في علمي المعاني والبيان
وقال مثارات الخطا ثلثة المفرد والتاليف وكون المركب مطابقا لما يجب
ان يتكلم له فعلما النحو والصرف يرجع اليهما في المفرد والتاليف ويرجع
الى علمي المعاني والبيان في الاخير ثم عرف الصرف بتتبع اعتبارات الواضع
في وضعه من جهة المناسبات والاقيسة وقال نعني بالاعتبارات انه جنس
اولا المعاني ثم قصد لجنس جنس منها معينا بازاء كل طائفة طائفة
من الحروف ثم قصد لتنويع الاجناس شيئا فشيئا متصرفا في تلك الطوائف
بالتقديم والتاخير والزيادة بعد والنقصان انتهى كلامه ولا يخفى في اشتمال
ذلك الحد على الاشتقاق وادخاله في حد علم من اقوى الادلة على كونه من المحدود
ثم الجواب عن الاستدلال ان الغرض هناك المبالغة في نفي العلوم عنهم

والاشتقاق وان كان جزءا منه لكنه قد يذكر على حدة ويطلق عليه لفظ العلم
كالفرائض بالنسبة الى الفقه فقد صح ذكره لئلا يتوهم من نفي الصرف
نفي ما سوى الاشتقاق لان بانتفاء الجزء ينتفي الكل مع انه كثيرا ما يطلق
لفظ الصرف على ما سواه وبهذا التقرير يعلم دفع الدليل الثاني ايضا مع انه
منقوض بما ذكره صاحب المفتاح في ديباجة الكتاب ولما كان تمام علم المعاني
بعلمي الحد والاستدلال لم ار بدا من التسمح بهما والجواب عن الدليل الثالث
ان الاشتقاق ليس بمتميز عن الصرف في الموضوع عند من جعلهما علما واحدا الا
انه يمكن التمييز بينهما فيه لكنه لا ينفعه اذ يمكن جعل مباحث الاعراب علما على حدة
ومباحث البناء علما اخر مع انهما علم واحد وما ذكره من انه لا اعتبار
في تمايز العلوم للافراد بالتدوين بحيث عدم الافراد يقتضي ان يكون المجتمع
علما واحدا ففيه انه ان اراد انه لا يجب عقلا ان يفرد كل علم عن اخر بالتدوين
فمسلم لكنه لا يجديه احدا وان اراد انه لا يستحسن في ذلك فهو على الشائع الاغلب
في تدوين العلوم والانصاف انه لا يصفو الادعاء والاستدلال على شيء
من الطرفين اعني جزئية الاشتقاق من الصرف وعدمها فان الاتصال
والمناسبة بين العلمين شديد كما في مسائل الاعراب والبناء من النحو
وقد جعل صاحب الكشاف في القسطاس علم الادب منقسما الى اثني عشر قسما
وكلام المفتاح بين بين في مواضع **الفاصلة الثانية** في بيان
العلوم الفلسفية فنقول علم الفلسفة المسمى بالحكمة على قسمين الاول
الحكمة العملية التي المقصود منها حصول امر يحصل بكسب الانسان
ليكتسب ما هو الخير فيه اي العلم بما يكون لقدرتنا تاثير في وجوده فالغاية
تحصيل الخير وهو ثلثة انواع لان التدبير الانساني اما ان يكون خاصا

خاصا بشخص واحد او يكون غير خاص وغير الخاص انما يتم بالشركة والشركة
اما بحسب اجتماع منزلي او بحسب اجتماع مدني فالعلم العملي الذي يعرف به
الانسان كيف ينبغي ان يكون اخلاقه وافعاله حتى يسعد في الحيوة الاولى
والاخرة هو الحكمة الخلقية والعملي الذي يعرف به كيف ينبغي تدبيره بمنزله
المشترك بينه وبين زوجته وولده ومملوكه حتى يكون حاله منتظما هو
الحكمة المنزلية والعملي الذي يعرف به اصناف السياسات والرياسات
والاجتماعات المدنية هو الحكمة المدنية والسياسية والقسم الثاني
من الفلسفة الحكمة النظرية التي المقصود منها حصول امر فقط اي العلم بما
لا يكون لقدرتنا تاثير في وجوده فالغاية منها حصول الاعتقاد اليقيني
ثم لهم في تقسيم الحكمة النظرية طرق فان من عرف الحكمة بمعرفة الموجودات
مطلقا فهي تنقسم في المشهور الى اربعة اقسام لانها اما ان تكون مطلوبة
لتحصيل سائر العلوم وهو المنطق او مطلوبة لذاتها وحينئذ اما ان تكون علما
بامور تحتاج الى المادة الجسمانية والحركة او علما بما لا تحتاج اليها والثاني
هو العلم الالهي الاعلى والفلسفة الاولى والاول اما ان يكون احتياجه الى
المادة في التصور او لا بل يمكن ادراكه مع قطع النظر عن المادة وانما يحتاج
اليها في الوجود والاول العلم الطبيعي فانهم يبحثون عن احوال الجسم الطبيعي
ولا شك ان تصورها يحتاج الى تصور المادة والثاني هو العلم الرياضي
لانهم يبحثون عن الخطوط والسطوح والدوائر وغيرها مما لا يحتاج في تصورها
الى المادة وانما سمي به لانهم يعلمونه صبيانهم ويرتاضونهم به في ابتداء التعليم
ومن عرف الحكمة بانها معرفة اعيان الموجودات فالحكمة النظرية في المشهور
تنقسم الى ثلثة اقسام بحذف المنطق وجعله آلة للعلوم وذكر في مفاتيح العلوم م

ان المنطق جزء ثالث لمطلق الحكمة عند بعضهم وذكر في شرح حكمة الاشراق
المعلوم الذي لا يفتقر الى المادة ان لم يقارنها البتة فالالهي والفلسفة
الاولى كالوحدة ثم الاقسام الاصلية للعلم الالهي منها النظر في معرفة
المعاني العامة لجميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرة والخلاف
والتضاد والوفاق والعلة والمعلول صرح به الشيخ في رسالة اقسام الحكمة
وقال في المحاكمات وانما جرى الامور العامة مجرى المجردات حتى صار مبحوثا عنها
في الالهي لانها لا تحتاج الى المادة كالمجردات ومنها النظر في اثبات الاله
تعالى وتوحيده وامتناع مشاركة موجود آخر له في مرتبة وجوده والنظر في صفاته
بحيث ان تلك الصفات لا توجب في ذاته غيرية وكثرة ولا يقدح في وحدانيته
الحقيقية الذاتية ومنها النظر في الجواهر الروحانية ومنها النظر
في معرفة تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والارضية لتلك الجواهر الروحانية
التي بعضها عاملة لحركة وبعضها آمرة مؤدية عن رب العالمين وحيه وامره
والدالة على ارتباط الارضيات بالسماويات والسماويات بالروحانيات ومن فروع الالهي
كيفية الوحي والنبوة وبيان الخاصية التي بها يصدر عن النبي المعجزات
والاخبار عن المغيبات ومنها بيان السعادة والشقاوة الروحانيتين
والاقسام الاصلية للعلم الطبيعي ثمانية وذلك لان البحث فيه اما بحيث
يعم الاجسام الطبيعية وهذا يسمى بالسماع الطبيعي ويسمع الكيان او لا يعم
ولا يخلو اما ان يكون في البسائط او في المركبات والبحث في البسائط اما ان يكون
من حيث وقع فيها الكون والفساد وذلك باب الكون والفساد واما
ان لا يكون من تلك الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات
اما في المركبات الناقصة وهو باب الآثار العلوية او التامة ولا يخلو اما ان

ان يكون فيها قوة نشو ونمو اولا الثاني باب المعادن والاول
اما ان يكون فيها فيه قوة الحس والحركة اولا الثاني باب النبات
والاول اما ان يكون فيها فيه قوة النطق وهو باب الانسان اولا وهو
باب الحيوان قال الشيخ في الشفاء موضوع الطبيعي الجسم المحسوس من جهة
ما هو واقع في التغير والمبحوث عنه فيه الاعراض اللازمة له من جهة ما هو هكذا
وهي الاعراض التي تسمى ذاتية وهي اللواحق التي تلحقه بما هو هو كانت
صورا او اعراضا او مشتقة منها والامور الطبيعية هي هذه الاجسام
من هذه الجهة وما يعرض لها من حيث هي هذه الجهة وتسمى كلها طبيعيا
ومن فروع العلم الطبيعي الطب والغرض منه معرفة مبادي البدن الانساني
واحواله من الصحة والمرض واسبابهما ودلائلهما ليدفع المرض ويحفظ
الصحة ومنها النجوم وهو علم تخميني بالاستدلال من اشكال الكواكب
بقياس بعضها الى بعض وبقياسها الى درج البروج وبقياس جملة ذلك
الى الارض على ما يكون ومن ذلك علم الفراسة بالاستدلال من الخلق
على الاخلاق ومنها علم التعبير بالاستدلال من المتخيلات الحكمية
على مشاهدة النفس من عالم الغيب بمحاكاة القوة المتخيلة بمثال غيره والاقسام
الاصلية للحكمة الرياضية اربعة علم العدد وهو ما يعرف فيه حال انواع
العدد وخاصية كل نوع في نفسه وحال نسب الاعداد بعضها من بعض
وحال تولد الاعداد بعضها من بعض ومن علم الهندسة وهو ما يعرف فيه
حال اوضاع الخطوط واشكال السطوح واشكال المجسمات والنسب الكلية
التي للمقادير كلها بما هي مقادير والنسب الكلية لها بما هي ذوات اشكال
واوضاع ويشتمل على اصوله كتاب اقليدس ومن علم الهيئة وما يعرف فيه

حال اجزاء العالم واشكالها واوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد
ما بينها وحال حركات الافلاك والكواكب وتقدير الاكر والقطوع والدوائر
التي بها يتم تلك الحركات وعلم الموسيقي وهو ما يعرف فيه حال النغم
وكيفية تاليف اللحون والهداية الى اتخاذ الآلات كلها بالبرهان كذا في رسائل
الشيخ وعبارته في الشفاء هكذا الموسيقي علم رياضي يبحث فيه عن احوال
النغم من حيث يأتلف وتتنافر واحوال الازمنة المتخللة بينها ليعلم كيف
يؤلف اللحن فالبحث الاول يختص باسم التاليف والثاني باسم علم الايقاع
ومن فروع العدد علم الجبر والمقابلة اي ما يعرف به كيفية استخراج المجهولات
عددية عن معلومات مخصوصة بوجه مخصوص ومن فروع الهندسة علم المساحة
وجر الاثقال ومن فروع الهيئة علم الزيجات والتقاويم ومن فروع الموسيقى
اتخاذ الآلات الغريبة اي نفس الاتخاذ على قول من جعل العمل داخلا في
الحكمة اقول يمكن الفرق من وجه آخر وهو ان علم اتخاذ الآلات
على وجهين احدهما معرفة الاتخاذ على وجه يؤدي النغمات المخصوصة
بان يتخذ مثلا آلة طويلة ذات قصبة واوتار ثلثة ليؤدي نغمات كذا
والثاني معرفة اتخاذ تلك الآلة فالاول من الاصول والثانية من الفروع
وههنا ابحاث الاول انهم قالوا الحكمة النظرية اشرف من العملية اما
اولا فلانها باعتبار القوة العاقلة بخلاف العملية فانها باعتبار القوة
العاملة والقوة العاقلة اشرف لبقاء اثرها ابد الآباد دون العاملة
اذ ينقطع اثرها عند خراب البدن اقول فيه انه سعي التحلي بالصور
القدسية بعد الموت وهو وان كان من آثار العاملة بالواسطة فكذلك
من آثار العاملة بالواسطة فان الاثر الاولي للنظرية النظر وحركة الذهن

الذهن والجواب ان ادراك النظريات اثر العاقلة بالذات لكن يتوقف
ويشترط بالنظر والحركة بخلاف العاملة فان اثرها الاولي العمل يبقى
الكلام في الملكات الحسنة الباقية ابدا وايضا يدوم تاثر النفوس
القدسية عند زيارة مراقدهم الشريفة كما قالوا غاية الامر انه لا يكون
تاثيرها في ابدانها بل في ابدان الغير وهذا غير نافع في ترجيح العاقلة على العاملة
واما ثانيا فلان المقصود من الحكمة العملية هو الاعمال وهي خسيسة
بالنسبة الى المعارف الالهية والكمالات القدسية اقول فيه انهم
ذكروا ان السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة معرفة الصانع
بما له من صفات الكمال وبما صدر عنه من الآثار في النشاة الاولى والآخرة
والطريق الى هذه المعرفة من وجهين احدهما طريق اهل النظر والاستدلال
وثانيهما طريق اهل الرياضة والمجاهدات والسالكون للطريقة الاولى
ان التزموا ملة من الملل النبوية فهم المتكلمون والا فهم الحكماء المشاؤون
والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضاتهم احكام الشريعة
فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون وهذه
السعادة الحاصلة بالقوة العملية اكمل واقوى من الحاصلة بالقوة النظرية
لان الوهم له استيلاء في طريق المباحثة بخلاف طريقة المجاهدة فان
القوى الحسية سخرت هناك للقوة النطقية وايضا افاضة الكمالات
في طريقة النظر بقدر المناسبة للمبادي المرتبة بخلاف طريقة الرياضة
فانها بقدر الصفاء والصقالة عن اوساخ الكدورات والتعلقات
انتهى كلامهم ولا يخفى انه لا ينفعهم الفرق بين تلك السعادة والمعرفة
من الآثار الاولية للقوة النظرية بخلاف القوة العملية اذ اثرها العمل

فان هذه السعادة مترتبة على الحكمة العملية على وجه الكمال بخلاف الحكمة
النظرية فلا يلزم ترجيح النظرية وينبغي ان ينبه هنا على امور الاول
ان السيد الشريف ذكر في حاشية المطالع ترجيح الرياضة على النظر لكن
قال في شرح المواقف النظر لاجل معرفة الله تعالى واجب فاعترض عليه
بانه قد يحصل المعرفة بالتصفية فاجاب بان رياضة المبطلين تؤديهم
الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر وبان التصفية كما هو حقها
تحتاج الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج فهي في حكم غير المقدور الثاني
ان المفهوم من ترجيح الرياضة على النظر بهذا الوجه ان المطلوب بين المتشرعة
وغيرهم متحد وانما الاختلاف بالطريق فقط فعلى هذا لا حاجة الى الشرع يع
والانبياء عليهم السلام اذ المقصود تلك السعادة وايضا اثبات السعادة
لغير المتشرعة مخالف للشريعة الحقة قطعا اللهم الا ان يقال المراد
ان الطريق الى تلك المعرفة بحسب نفس الامر او بحسب الزعم والظن منحصر في
الوجهين الثالث انه قد يحصل لاهل الرياضة الاغلاط والمكاشفات
الغير المطابقة سيما للمرتاضين بدون الموافقة للشريعة الحقة ويمكن
ان يقال ان الصوفية ذكروا انه قد يحصل للمرتاضين الموافقين للاحكام
الشرعية حالة يعرفون فيها جميع الاشياء كما هي معرفة على وجه اليقين
مع انجلاء تام بلا احتمال الخطأ ولا تمكن تلك الحالة في طريقة النظر
الا بالنظر الى الحسابيات والهندسيات البحث الثاني ان النحو والصرف
باحثان عن هيئات اللفظ الذي من اقسام الصوت المبحوث عنه في الحكمة
وتلك الهيئات ثابتة له في نفس الامر فينبغي ان يجعلا من الحكمة الباحثة
عن حقايق الاشياء كما هي والجواب ان تلك الهيئات ليست عارضة

عارضة للفظ حقيقة بل مقارنة له وايضا المبحوث عنه في العلمين لزوم
اثباتها وذلك غير ثابت في نفس الامر البحث الثالث انه لا فرق
بين العروض والموسيقى فان كلا منهما باحث عما يعرض للصوت بحسب
نفس الامر فجعل الاول من العربية والثاني من الحكمة الرياضية تحكم صرف
البحث الرابع ان علم العدد من اقسام الحكمة الرياضية اتفاقا سواء
حذف قيد الاعيان عن تعريف الحكمة اولا ويشكل ذلك بانه ذكر في بحث العدد
من شرح المقاصد قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات
على الاطلاق اما العدد فكلامهم في باب الوحدة والكثرة وكانه مبني
على نفي الوجود الذهني والا فالفلاسفة لا يجعلونه من الموجودات العينية
بل من الاعتبارات الذهنية ويوافقه ما في شرح حكمة الاشراق للعلامة
الشيرازي لكنه اشار السيد الشريف في بحث الكيفيات المختصة بالكميات
من شرح المواقف الى جواب الاشكال حيث قال العدد المركب من الوحدات
التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها
يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها
فان قيل لا كمال في معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات
قد يكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان
بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع اقول فعلى هذا المراد باحوال
الاعيان ما يثبت لها سواء كان لها بالواسطة اولا لكنه ذكر في حاشية
المطالع ان الامور العامة ليست بموضوعات في بابها والا لم يكن
البحث عن احوالها بحثا عن احوال الاعيان فلا يكون البحث عن احوال العدد
بحثا عن احوال الاعيان لا يقال يجعل العدد محمولا والوجود العيني موضوعا

في مسائل هذا الفن لانا نقول موضوعه العدد وموضوع المسئلة لا يكون معروضه
كما قرر في موضعه البحث الخامس انهم ذكروا ان بيان ان المعقولات الثانية وكونها
موجودة في الذهن من الفلسفة التي هي العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود
مطلقا مع اختلافهم في جعل المنطق من الحكمة والفلسفة الاولى من اقسام الحكمة
بالاتفاق لانا نقول في تفسير الفلسفة الاولى وفي كونها من الحكمة ايضا اختلافات
لانا نقول اعتبر الشيخ في الشفاء اصطلاح ان الحكمة باحثة عن اعيان الموجودات
وقسمها بالنظر اليه الى الفلسفة الاولى وغيرها ثم حكم في بحث الموضوع بان
الفلسفة الاولى تبين مبادي العلوم جميعا كالجدل ثم جعل في مقالة الفلسفة
الاولى موضوعها اعم من موضوع المنطق وغيره من الموضوعات وقال في المحاكمات
الحكمة النظرية على راي اربعة اقسام المنطق والطبيعي والرياضي والفلسفة
الاولى اي العلم الاعلى وعلى راي ثلثة اقسام بحذف المنطق فقط وقال ابواب
الالهي قسمان لانها اما منزهة عن المادة ممتنعة الحصول فيها فهو باب الفلسفة
الالهية واما ممكنة الحصول فيها فهو باب الامور العامة ثم فسر الفلسفة الالهية
بالعلم بالمجردات فاعترض بان الالهي لا يبحث عن المجردات فقط فاجاب
بانه تسمية بالاشرف والاكثر وبالجملة لم يقل احد بانه يخرج عن الحكمة على اصطلاح
غير المنطق من فنونهم بل لا معنى لان يجعل العلم بالموجودات المجردة صناعة والعلم بها
مع المعدومات صناعة اخرى نعم قد يخصون الفلسفة الاولى في العبارة
ببعض الابواب والالهي بالبعض والمجموع فن من الحكمة لا فنان ويمكن ان يقال
جعل الحكمة باحثة عن احوال الاعيان معناه ان المقصود الاصلي منها ذلك
ولا ضير في بحثها عن غيرها وجعلها باحثة عن احوال الموجود مطلقا معناه انه
يجوز ان يكون فن وقسم منها لا يبحث فيه عن احوال الموجود الخارجي اصلا فالمنطق

فالمنطق داخل في الحكمة على التفسير الاول دون الثاني هذا ما خطر بالبال في دفع
الاشكال والله اعلم بحقيقة الحال البحث السادس ان السيد الشريف
قال في حاشية المطالع ثم النظري والعملي يستعملان في معان ثلثة
احدها في تقسيم العلوم مطلقا كما قيل العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل
واما عملية متعلقة بها فالحكمة العملية والمنطق من الطب العملي وعلم الخياطة كلها
داخلة في العملي المذكور هنا لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني
كالمنطق او خارجي كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة الى النظرية
الباحثة عما لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا والى العملية الباحثة
عن احوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا فان لم يعتبر
في تعريف الحكمة قيد الاعيان كان المنطق داخلا في الحكمة النظرية دون العملية
اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا
وفي هذا البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اذ ليس يجب في تعلق العلم
بكيفية العمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية وان اعتبر فيه
ذلك القيد كان المنطق خارجا عن القسمين وثالثها ما ذكره في تقسيم
الصناعات من انها اما عملية اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية
لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة
العملية وذلك القسم من الطب خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها
الى مزاولة الاعمال بخلاف علم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة
اقول فيه نظر اما اولا فلانه اعتبر في الحكمة النظرية ان يكون المقصود
مجرد الراي فلا يظهر جعل المنطق منها ويمكن ان يقال المراد بالعمل في هذه العبارة
العمل الخارجي بخلاف تقسيم مطلق العلوم الى النظرية والعملية فان المراد به

ما يتناول الذهني ايضا واما ثانيا فلان المفهوم من هذا التقرير ان موضوع
الحكمة العملية العمل وكلام الامام الغزالي في كتابه المسمى بمقاصد الفلاسفة
في اول بيان العلم الالهي كالصريح في ذلك لكنه قد صرح في الشفاء وغيره
ان موضوعها القوى الانسانية لكنهم مع هذا التصريح ذكروا في الفرق
ان المنظور اليه في الحكمة النظرية الموجودات العينية الغير الاختيارية
ولا شك ان المحمولات لا يلزم ان تكون موجودات في الحكمة والتحقيق
ان موضوع الحكمة العملية النفس والقوى لكن مع تقييد بالحيثية صدور
الاعمال عنها فمن قال بان الحكمة العملية باحثة عن احوال الموجودات الاختيارية
اي الاعمال نظر الى القيد والحيثية ومن قال بان موضوعها موجود غير
اختياري كالنفس والقوى نظر الى ذات الموضوع واما ثالثا فلان
معرفة فن وعلم على سبيل التقليد لا يسمى علما بل حكاية على ما صرح به في شرح
المفتاح ولا شك ان كثيرا من مسائل الطب العملي مستندة الى التجارب
والممارسة البحث السابع ان الشيخ جعل في طبيعيات الشفاء امكان التغير
في الجسم الطبيعي من مسائل الالهي وهو مشكل وايضا صاحب المحاكمات جعل
مباحث المادة والصورة مطلقا من الالهي وذلك في مثل تلازمهما مشكل
قال الشيخ في رسالة اقسام الحكمة من اقسام الحكمة الطبيعية ما يعرف فيه الامور
العامة لجميع الطبيعيات مثل المادة والصورة والحركة والطبيعة والاسباب
والنهاية وغير النهاية وذكر في المحاكمات ان بحث الجزء الذي لا يتجزى من الطبيعي
اذ عدم التركب من اجزاء لا تتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولا يخفى ان التلازم
من هذا القبيل تامل البحث الثامن انه لا يظهر الفرعية والاصالة في العلوم
فانه ان اريد بالفرعية مجرد الابتناء في الدليل والاثبات فيلزم ان تكون الهيئة

[illegible]

الهيئة مثلا فرع الهندسة او الطبيعي والالهي بل المجموع فرع الالهي
وان اريد ابتناء مسائل فن متحد او قريب من الاتحاد بحسب الموضوع في الجملة
على سائر المسائل فيرد ان مباحث الجواهر مثلا في الاكثر يستدل عليها باحوال
الاعراض الا ان يقال يلزم ان لا ينعكس الامر في الابتناء كما يستدل
في الجوهر بالعرض ايضا البحث التاسع انهم جعلوا معرفة عدد العناصر من
الطبيعي مع ان معرفة كيفياتها في الجملة ومعرفة عدد السماوات من الهيئة
والفرق غير ظاهر على ان موضوع الطبيعي مقيد بقيد الحركة والسكون
والبرهان اللمي في معرفة العدد بعيد تامل البحث العاشر انه ذكر في شرح
المواقف انه يبحث عن الجسم التعليمي في الرياضية الباحثة عن احوال الكم
ثم قال لا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها راجعة الى
الالفاظ وعدم تفحص معانيها على ما ينبغي اقول الرياضية متناولة
للهيئة والموسيقى على ما اشتهر وصرح به الشيخ في رسالة اقسام الحكمة
ويستفاد من تقرير الشفاء وغيره اللهم الا ان يجعل الصفة اي الباحثة عن احوال الكم
مقيدة بالعدد والهندسة تكملة للمقدمة وتوشيح قد اشتهر
في الالسنة وتقرر في الكتب المدونة ان لكل علم موضوعا ومبادي ومسائل
ووجه الحصر ان ما يتعلق به العلم ان كان ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
فهو الموضوع وان لم يكن فان كان مقصودا بالذات في ذلك العلم
فهو المسائل والا فهو المبادي اما الموضوع للعلم فما يحمل في ذلك العلم عليه
او على اجزائه او على انواعه او على اعراضه الذاتية او على انواعها اعراضه
الذاتية اي الامور الخارجة التي تحمل عليه وتختص به بان توجد فيه ولا توجد
في غيره المباين بحسب الوجود ولا يكون وجودها فيه بتوسط نوع منه ايضا

الموضوع

[illegible]

فان الموجود في ذلك الغير يكون في الحقيقة من احوال الاعم وكذا ما يشترط
في عروضه للموضوع ان يصير نوعا فهو حال النوع حقيقة والعرض الذاتي
ثلثة اقسام الاول ما لا يحتاج عروضه وثبوته للموضوع في نفس الامر
الى واسطة في العروض اصلا الثاني ما يلحقه بواسطة امر قايم بالموضوع
مساو بحسب الوجود وان كان مباينا بحسب الحمل الثالث ما يلحقه
بواسطة جزئه المساوي فالقسم الاول عارض للموضوع ولا يعرض لغيره
الا بتوسطه وهو العرض الاولي والاخيران عارضان لشيء آخر له تعلق
اختصاص بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضهما له ايضا لا على ان هناك
عروضين بل عروضا واحدا منسوبا الى الشيء بالذات والى الموضوع
بالعرض واما ما يلحقه لامر اعم او اخص او مباين في الوجود فاعراض غريبة
لا يبحث عنها في العلوم اذ المطلوب في العلوم اثبات الآثار المخصوصة بالموضوع ع
والا فلا يظهر تمايز العلوم حينئذ لكن ههنا امران الاول ان السيد الشريف
جوز في شرح المواقف ان يكون موضوع الكلام مفهوم المعلوم والمبحوث عنه
فيه الاعراض لامر اخص وهذا خلاف المشهور والثاني ان المقرر عند الجمهور
عد العارض لجزء اعم ايضا عرضا ذاتيا الا انه غير مرضي عند المحققين وبالجملة
لا يبحث عن هذا العارض الا بعد التخصيص بقيود مخصصة اياه بالموضوع
واعلم ان العلم الواحد قد يكون موضوعه امرا واحدا اما على الاطلاق
كالعدد للحساب فانه باحث عن اعراضه الذاتية المطلقة من جهة هويته
وطبيعته بلا زيادة امر آخر واما من جهة ما يعرض له عارض سواء كان العارض
ذاتيا كالجسم الطبيعي من حيث التغير للعلم الطبيعي او غريبا كالكرة المتحركة
لعلمها وقد يكون موضوعه اشياء كثيرة متناسبة تناسبا معتدا به

معتدا به في ذاتي كالخط والسطح والجسم المتناسبة في المقدار لعلم الهندسة
او في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتناسبة في الافضاء
الى الحكم الشرعي لعلم الاصول الا انه يشترط فيما اذا كان الموضوع
الاشياء المتناسبة ان يكون البحث عنها من جهة اشتراكها في ذلك الامر
الذي به التناسب ومصداقه ان يتبع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك
واذا كان كذلك فالعلم واحد والا فمتعدد الا يرى ان الحساب والهندسة
علمان متعددان فانهما لا ينظران في الزمان الذي من انواع الكم الذي
اشترك فيه موضوعهما ثم ان كلام القوم متردد بين ان يكون كل شيء
منها موضوعا على حدة او جزء الموضوع فيما اذا تعدد الموضوع
ذكر الشيخ في الشفاء انه قد يشترك موضوعات علم واحد في غاية
كاشتراك موضوعات الطب اي الاركان والمزاجات والاخلاط والاعضاء
والارواح والقوى والافعال ان اخذت هذه موضوعات الطب
لا اجزاء موضوع واحد وقال العلامة في شرح القانون ان كلا
من المذكورات موضوع الطب والجميع موضوعاته وكذلك كل ما
كان الموضوع متعددا وقد رد على من زعم ان الموضوع في هذه الصور
واحد وهو ما يشترك فيه الامور المتعددة وعلى الاول لا يظهر ما سبق
في تعيين موضوع المسألة بالنسبة الى موضوع الفن اذ موضوع كل
مسألة لا يتضح تعلقه بالوجه السابق بكل شيء من تلك الاشياء
بل بعضها وعلى الثاني لا يظهر ما قالوا من ان موضوع الفن ما يبحث
فيه الا عن اعراضه الخاصة به واعلم ان المفهوم من طبيعيات الشفاء
والمحاكمات ان قيد الموضوع يجب ان يكون منشأ لعروض الاعراض

المبحوث عنها لكنه مشكل في كثير من المواضع مثل ان يقال موضوع الكلام
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قال جدي قدس سره
في التلويح والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنه في العلم
عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض باعتبار الحيثية
وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان
جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية
البتة يعني ان القيد متعلق بالبحث لا بالعروض ففائدة القيد التوضيح والتمييز
للمبحوث عنه في هذا العلم فيرد عليه انه يلزم ان يقع الاختلاف بين العلوم
بالمحمولات على خلاف المشهور فان الموضوع اي ما يبحث عن لواحقه ذات
المقيد فاذا كان قيد ان لموضوع مبحوثا عنهما في علمين يكون الامتياز
في تينك المسئلتين بهذا اهمالا بالموضوع فانه متحد فيهما ذاتا واعتبارا
فليتامل واعلم ان المشهور ان تمايز العلوم بالموضوعات لكن ذكر
في شرح الملخص انه يجوز اختلافهما بمجرد البرهان اقول الاختلاف بالبرهان
في الحقيقة اختلاف بالموضوع قال الشيخ في اول طبيعيات الشفاء ان التعليمي
يشارك الطبيعي في المسائل ويختلفان بالبرهان مثل ان البسيط كرة
وقال في المنطق منه ان اختلاف العلمين قد يكون بان ينظر احدهما في الموضوع
دون الجهة التي ينظر الاخر اليها فان المنجم والطبيعي وان اشتركا في البحث
عن كرية السماء فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم وله احوال تلحق الكم وذاك
يجعل نظره من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة اما المبادي فعلى نوعين
تصورية وتصديقية اما التصورية فهي حدود الموضوعات او حد ما صدقت
عليه موضوع الفن كقولنا في العلم الطبيعي هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة

الثلثة وحد جزئي له كقولنا فيه الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام
مختلفة الصور وحد اجزائه كقولنا فيه الهيولى هو الجوهر الذي من شانه
القبول فقط وحدود اعراضها الذاتية كقولنا الحركة كمال اول
لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة وحدود انواعها كحد الحركة الاينية
ووقع في شرح التذكرة للسيد نعمه الله والمبادي التصورية هي اطراف
المسائل وفي شرح المواقف واما اطراف العلم فمن المبادي التصورية
وهذا غير مشهور واما التصديقية فهي مقدمات يتالف منها قياسات
العلم وهي اما مقدمات بينة يجب تسليمها وتسمى القضايا المتعارفة وهي اما عامة
تستعمل في العلوم كلها كقولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون او خاصة ببعضها
كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه مخصوص بالحكمة
الرياضية واذا اوردت المقدمات البينة في فواتح العلوم يجب تخصيص المقدمات
بالعلم المفتتح بها بحسب الموضوع والمحمول او بحسب الموضوع فقط كما يقال
في مفتتح علم المقدار المقادير المتساوية لمقدار واحد متساوية واما مقدمات
غريبة غير بينة مبينة في علم آخر وهو العلم الاعلى اي الاعم موضوعا في الاكثر
او الاسفل اي الاخص موضوعا على ندرة لكن يشترط ان لا يكون بيانها
في الاسفل موقوفا على ما يبين بها في العلم الاعلى لئلا يدور وذلك
كامتناع تالف الجسم من اجزاء لا تتجزى فانه مبدا في الالهي لاثبات الهيولى
ويبين في الاسفل اي الطبيعي بما لا يتوقف على الاعلى فالامتناع مسئلة
الطبيعي ومبدا لاثبات الهيولى في الالهي وبالجملة تلك المقدمات
الغريبة ان سلمت من المتعلم بحسن ظن منه ومسامحة سميت اصولا موضوعة
وان سلمت منه مع نوع انكار سميت مصادرات قال العلامة في شرح المفتاح

مقدمة الشروع ما يتوقف عليه الشيء وهو اما ان يكون من حيث ان تصوره موقوف
عليه اولا والاول حده والثاني اما من حيث الشروع فيه اولا والاول الغرض
والثاني ما يتوقف الكلام في مسائل العلم عليه ويخص باسم المبادي في عرف
الحكماء ويعم الاولين في عرف غيرهم كالاصوليين ونحوهم وهو الموافق
لما في تهذيب المنطق والكلام وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقاصد
واما المسائل فهي قضايا يطلب في العلم نسبة محمولاتها الى موضوعاتها تها
بالدليل فالمسئلة لا تكون الا كسبية نعم قد يورد في العلوم الاحكام البديهية
لبيان اللمية فيها فهي من هذه الحيثية كسبية لا بديهية هذا هو المختار عند جدي
والمتبادر من عبارة المواقف لكن السيد قال هذا على الاغلب والا فقد يكون
المسئلة ضرورية يورد لبيان اللمية او لاحتياجها الى تنبيه يزيل خفاءها
ولو زاد او لتوقف المسائل عليها لكان اعم واحسن **توضيح** آخر
قد اشتهر فيما بينهم ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادي والمسائل
وعليه سؤال مشهور هو ان التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات
الشروع لا من اجزاء العلوم اتفاقا وتصور الموضوع من المبادي التصورية
كما سبق فلا وجه لان يجعل الموضوع جزءا على حدة ويمكن ان يجعل نفس الموضوع ع
من الاجزاء كما ان المبادي التصديقية مقدمات الدليل ويلايمه المسايل
وذلك باعتبار ان المقصود اثبات حاله وقد اجاب عنه جدي قدس سره
بان المراد بالجزء التصديق بوجود الموضوع فان ما لا يعلم ثبوته كيف
يطلب ثبوت الاعراض له كما في العلوم وقد رده السيد الشريف بان التصديق
بالوجود من المبادي التصديقية التي سميت عندهم اصولا موضوعة كما صرح
به الشيخ في الشفاء اقول ذكر العلامة الشيرازي في شرح القانون ان ذلك

ان ذلك الاطلاق من الشيخ على ضرب من المسامحة والتجوز فان المبادي
التصديقية في الحقيقة المقدمات التي تؤلف منها قياسات العلم وايد
ذلك بكلام الشيخ وايضا الاصول الموضوعة يجب ان لا تكون بينة
والتصديق بالوجود يجوز ان لا يكون كسبيا فلا يصح على الاطلاق
جعله منها **توشيح** اخر قد جوز جدي قدس سره في شرح مختصر الاصول
حوالة المبادي التصورية في علم الى علم اخر فان اصول الفقه تستمد
من علم الفقه في بيان الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب
والكراهة والاباحة ورده السيد بان المبادي التصورية لا تكون
مطلوبة بالذات في شيء من العلوم التي دونت لان مطالبها المقصودة
بالاصالة فيها انما هي مسائلها والتصور لا يمكن ان يكون مسئلة
بل لا يكون الا مبدأ تصوريا لها واذا اشترك علمان في مباد تصورية
لم يمكن ان يحال تصويرها في احدهما على الاخر لانه ترجيح بلا مرجح بل
تصويرها في كل علم انما هو حقه اقول قد ذكر في حاشية المطالع
موضوع المنطق المعقولات الثانية لا من حيث انها ما هي في انفسها
اي لا من جهة بيان خصوصيات ماهياتها ولا من حيث انها موجودة في الذهن
فان ذلك اي بيان ماهياتها وكونها موجودة في الذهن وظيفة
فلسفية اي من الفلسفة التي هي العلم الالهي وذكر الاصوليون ان علم
الاصول يستمد من العربية وجعل من تلك المبادي اللغوية معرفة الحقيقة
والمجاز والمشترك والمرادف وتقسيماتها وقال صاحب التذكرة
ولكل علم مباد اما بينة بنفسها واما خفية تتبين في علم اخر وتستعمل
في ذلك العلم على انها مسلمة ثم ذكر ولا بد في معرفة فننا هذا

من تعرف حدود واحكام تورد على سبيل التصديق ويحال بيانها على العلوم
الاخر وهي على اختلاف مواضع بيانها تنقسم الى قسمين احدهما تتعلق
بالهندسيات والاخر يتعلق بالطبيعيات والحال ان اكثر ما ذكر في فصل
الهندسيات التعريفات لكن السيد اوّل كلامه وجعله مخصوصا بالمبادي
التصديقية وقال الشيخ في اول الهيات الشفاء وانه اي الموجود يجب
ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لانه غني عن تعلم ماهيته وعن اثباته
حتى يحتاج ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح الحال فيه لاستحالة
ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته للعلم الذي هو موضوعه بل تسليم
انيته وماهيته فقط لكن قال الشيخ في اول الطبيعيات ان موضوع
العلم الطبيعي الجسم المحسوس من جهة ما هو واقع في التغير والمبحوث عنه هو
الاعراض اللازمة له من جهة ما هو هكذا والامور الطبيعية هي هذه
الاجسام من هذه الجهة وما يعرض لها من حيث هي بهذه الجهة ويسمى
كلها طبيعيا بالنسبة الى القوة التي تسمى طبيعة فبعضها موضوعات لها
وبعضها آثار وحركات وهيآت تصدر عنها فان كان للامور
الطبيعية مباد واسباب وعلل لم يتحقق العلم الطبيعي الا منها وايضا
ان كانت الامور الطبيعية ذوات مباد فلا تخلو اما ان تكون تلك المبادي
لجزئي جزئي منها ولا يشترك كافتها في المبادي فح لا يبعد ان يفيد
العلم الطبيعي اثبات انية هذه المبادي وتحقيق ماهيتها معا وان كانت
الامور الطبيعية تشترك في مباد اول اي بلا واسطة يعم جميعها
وهي التي تكون مبادي لموضوعها المشترك ولاحوالها المشتركة
لا محالة فلا يكون اثبات هذه المبادي ان كانت محتاجة الى الاثبات

الى اثبات الى صناعة الطبيعيين اي محالا لان ذلك الاثبات الى هذه الصناعة
كما علم في الفن المكتوب في علم البرهان بل على صناعة اخرى واما قبول
وجودها وضعا اي تسليم وجود المبادي على سبيل التقليد وحسن الظن
وتصور ماهيتها تحقيقا بلا انكار وخفاء فيكون على الطبيعي فبين كلامي
الشيخ تدافع وبالجملة كلام القوم في بعض المواضع يميل الى انه لا يحال
المبادي التصورية الى علم آخر وفي بعضها يميل الى جواز الحوالة لكن وجه الحوالة
غير ظاهر فذكر السيد في شرح التذكرة لوجه الحوالة ربما كان احد العلمين
متقدما على صاحبه او كان اشتهار تلك المبادي التصورية به اكثر فيحال
في الاخر بتصورها عليه على معنى انه احق بذلك التصوير لا على معنى انه
يجب ان يحال به عليه كما في المبادي التصديقية ويجوز في كلام جدي قدس سره
اعتبار مثل التاويل الذي ذكر في شرح التذكرة لكن وجه الحوالة عنده
ليس تقدم الفقه او اشتهاره بالاحكام بل احقية بيانها نظرا
الى انها محمولات فيه وقيود لمحمولات الاصول ويمكن ان يجعل وجه الحوالة
في بعض المواضع ان التصديق بوجود المحدود في احد العلمين دون الاخر
فالتعريف في الاول حقيقي دون الاخر ويجوز ان يكون استمداد احد
العلمين في المبادي التصورية اولى باعتبار ان اثبات الجنس والفصل
للمحدود فيه والتحديد يتوقف على ذلك الاثبات ولذا يجري المنع في الحدود
وبهذا التحقيق يظهر التوفيق بين كلامي الشيخ فان تحقيق ماهية موضوع
الفن واجزائه بالتمام واثبات الجنس والفصل للمحدود في فن آخر لا فيه
لكن يجب على صاحب الفن ان يتصور المحدود بلا خفاء تحقيقا اذ لا وجه
لاعتبار التقليد والتسليم والوضع في الحدود وينبغي ان يعلم ان الحوالة

لاحد العلمين على الآخر في المبادي التصورية بالنظر الى العلوم الادبية والشرعية
ظاهرة وانما الخفاء في الحكمية كما ستعرف في اخر المقدمة ان شاء الله العزيز
مع انه جعل تحقيق ماهية العلم من مقاصد علم الكلام **توشيح** اخ قد ذكروا
انه لابد لكل طالب علم ان يتصوره اولا بحده او رسمه ليكون على بصيرة
في طلبه فيأمن ان يفوته ما يعنيه ولا يضيع وقته فيما لا يعنيه اذ التعريف
ماخوذ من جهة الوحدة التي صارت الامور الكثيرة علما واحدا انفرد بالتدوين
اقول ذلك الاخير مبني على بداهة اتصاف العلم كله بجهة الوحدة وهذا
محل خفاء الا ترى ان اثبات الجزء الذي لا يتجزى نافع في اثبات حشر الاجساد
بحسب الواقع لكن النفع خفي جدا **توشيح** اخ قد اشتهر انه لابد لطالب
العلم ان يعرف فائدته اذ لو لم يصدق بفائدة اصلا استحال الشروع
وان اعتقد غير فائدته فربما زال في اثناء سعيه وكان عبثا في نظره وينبغي
ان يعلم ان الظاهر ان العبث في اللغة ليس مخصوصا بما لا فائدة فيه اصلا
بل يتناول ما لا فائدة يعتد بها نظرا الى المشقة في تحصيله فانه ذكر في المغرب
العبث هو اللعب وتخليط ما لا فائدة من الاعمال وفسر صاحب الصحاح
العبث باللعب وقال اللعبة بالضم لعبة الشطرنج وذكر في النهاية الجزرية
في لغة الحديث العبث اللعب وجعل المزاح من اللعب وكذا التعميم بحسب العرف
كما هو الظاهر ويجوز تخصيصه بالقسم الاول فيكون اطلاقه على الاخير على وجه
المبالغة والادعاء ثم في المقام نظر اما اولا فلانه يكفي الشك بل التوهم
لفائدة في الاقدام على الشروع كما يظهر من حال اكثر الناس في التردد
الى باب ارباب الدنيا الدنية وكانهم ارادوا بالتصديق ما يتناول التخييل
الحاصل من القياس الشعري الآتي انه ذكر في المحاكمات لبيان مبادي الحركة

الحركة الاختيارية فاذا توهم نفع شيء او ضره اطاعته القوة الشوقية
اليه ويؤيد ذلك وجود الحركة الاختيارية للحيوانات العجم مع عدم
التصديق لها قال السيد الشريف في بحث عطف المسند اليه من شرح
المفتاح لم يرد بالاعتقاد ما يكون جازما بل ما يتناول الظن الضعيف
الذي هو التوهم الفاسد واما ثانيا فلان ذلك لا يوافق مذهب
اهل السنة القائلين بترجيح المختار احد المتساويين من غير داع من اعتقاد
جلب نفع او دفع ضر فلا يناسب ذكر ذلك في الكتب الشرعية ويمكن ان
يقال اهل السنة ايضا قائلون بتوقف الايجاد للفعل ذهنا او خارجا
على تصور الفائدة كما يظهر من الرجوع الى الوجدان لكنهم يمنعون توقف
الترجيح والاختيار لاحد المتساويين وترك الاخر وكلامنا هنا في الاول
لا الثاني والفرق بينهما ظاهر اذ كون الترجيح فعلا عن النفس محل خفاء
بل الصادر في الواقع عند ترجيح احد الطرفين مثلا ليس الا سلوك احدهما
وفي السلوك تصور الفائدة **توشيح** اخ اعلم ان المشهور بين الجمهور
ان حقيقة اسماء العلوم المدونة المسائل المخصوصة او التصديقات بها او الملكة
الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى التي يقتدر بها على استحضارها متى شاء
وقال السيد في حاشية شرح المواقف ان اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم
اجمالي شامل له **اقول** المناسب ان يفسر تلك الملكة بالحالة التي يقتدر بها
على استحضار ما كان مخزونا منها واستحصال ما كان مجهولا وان كان
ظاهر تقرير القوم يشعر باعتبار تلك الملكة بالنظر الى استحضار المسائل
دون الاستحصال بل يكفي في بعض المواضع الملكة باعتبار الاستحصال
فقط كما في الفقه بالنسبة الى المجتهد الاول وينبغي ان يعلم ان منشا الملكة

لا يلزم ان يكون مجردا ادراك المسائل وان تلك الملكة ليست سببا لمعرفة
الجميع بلا كسب فان بعض الفقهاء بالاتفاق قد يحتاج بعد الفقاهة الى
انظار دقيقة في معرفة المسائل القياسية المحتاجة الى معرفة العلة المشتركة
وما يتعلق بها بل نقول يجوز ان يزول بعض المسائل مطلقا عن القلب
بحيث يحتاج الى تحصيله بكسب جديد هذا والمفهوم من كلام السيد في حاشية شرح
هداية الحكمة ان العمل داخل في الحكمة العملية نظرا الى انه لا يتم ولا يكمل كمال
النفس وسعادتها بدون العمل اقول يبعد جعل المركب من العمل وغيره
علما مدونا غاية الامر ان الثمرة لا تتم بدون العمل كما ان ثمرة العلوم الشرعية
التي في مقابلة الحكمة لا يترتب عليها بدون العمل مع انه خارج عنها فكذا
في الحكمة الا ترى انه تقرر عند الحكماء ان لكل علم موضوعا به يتحد العلم وبتعدد
ثم اعلم انه قد يطلق اسماء العلوم على المسائل والمبادي جميعا لكنه قد يشعر
كلام بعضهم الى ان ذلك الاطلاق حقيقة والراجح انه على سبيل التجوز والتغليب
والا لا ربما يلزم الاختلاط بين العلمين اذ بعض المبادي لعلم يجوز ان يكون
مسئلة من علم اخر فلا يتمايزان ومما يجب التنبيه له انهم اختلفوا في ان
اسماء العلوم من اي قبيل من الاسماء اختار السيد الشريف انها اعلام
الاجناس فان اسم كل علم كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد
غير القائم منه بعمرو شخصا اقول يرد عليه ان القول بعلمية الجنس لضرورة
الاحكام اللفظية وههنا فقدت مع انه لا يظهر علمية الجنس فيما اذا كانت
حقيقة العلوم المسائل بخلاف ما اذا كانت التصديقات وقال وحيد زمانه
ركن الملة والدين الخوافي انها اعلام شخصية نظرا الى ان اختلاف الاعراض
باختلاف المحال في حكم العدم اقول يتوجه عليه ان الوضع في الاعلام الشخصية

الشخصية شخصي ايضا ولا شك انه يلاحظ العلوم عند وضع الاسماء بازائها
بالامر العام الا ان ذلك وارد في كثير من الاعلام الشخصية المتفق عليها
كما اذا سمي زيد ولده الغايب الغير المشاهد باسم وقال صدر قدس سره والاصح
ان القرآن اسم له لا من حيث تعلقه بالمحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه
القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه
اقول المنقول عن المركب الاضافي لا يتعارف كونه اسم جنس وكثير من اسماء
العلوم مركبات اضافية وقد خطر ببالي انه يجوز ان يجعل وضع اسماء العلوم
من قبيل وضع المضمرات باعتبار خصوص الموضوع له وعموم الوضع والاعتبار
على هذا التوجيه الا انه لم يتعارف استعمالها في الخصوصيات تامل
توضيح اخر في بيان العلم والصناعة اما لفظ العلم فيقال في الاصطلاح
على معان منها حصول صورة شيء عند العقل بل الصورة الحاصلة منه
ومنها الاعتقاد الجازم المطابق الثابت اي اليقين ومنها ادراك
الكلي او المركب في مقابلة اطلاق المعرفة على ادراك الجزئي او البسيط ومنها
ما اشار اليه الامام الراغب حيث قال المعرفة قد يقال فيما يدرك اثاره
وان لم يدرك ذاته والعلم لا يقال الا فيما ادرك ذاته ولذا يقال فلان يعرف الله
ولا يقال يعلم الله وايضا المعرفة يقال فيما لا يعرف الا كونه موجودا فقط
والعلم اصله ان يقال فيما يعرف وجوده وجنسه وكيفيته وعلته وايضا
المعرفة يقال فيما يتوصل اليه بتفكر وتدبر والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره
ومنها ما يتناول التصور والتصديق اليقيني على ما يوافق العرف
واللغة كذا في شرح المقاصد وذكر في شرح المواقف وتسميتها اي الظن
والجهل المركب والتقليد والشك والوهم علما يخالف استعمال اللغة والعرف

والشرع الا ان التقليد قد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة اقول قد ذكر في
حاشية المطول من تسمية الاعتقاد مطلقا علما مستفيضة لغة وظني
انه الحق اذ المشهور في تفسير العلم في كتب اللغة دانستن وقال في الاساس
يقال هذا من معالمه اي مظانه بقي امر آخر هو انه فسر صاحب المواقف
علم الكلام بعلم يقتدر معه على اثبات العقائد وجعل ادراك المخطئ داخلا فيه
ومنها انه قد يطلق لفظ العلم على المسائل او الملكة المذكورة سابقا
اما حقيقة عرفية او اصطلاحية واما مجازا مشهورا اما الصناعة
فملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما اي آلات يتصرف فيها سواء
كانت ذهنية كما في الاستدلال او خارجية على وجه البصيرة لتحصيل غرض
من الاغراض بحسب الامكان صرح به في شرح الكليات للعلامة وقال السيد رحمه
في حاشية الكشاف العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل يسمى علما وان كان متعلقا
بها يسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين ما يمكن حصوله بمجرد النظر
والاستدلال وما لا يمكن حصوله الا بمزاولة العمل ويخص هذا القسم بالصناعة
في عرف العامة والوجه في التسمية على العرفين ان حقيقة الصناعة صفة
نفسانية راسخة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما نحو غرض من الاغراض
على وجه البصيرة بحسب الامكان لكنه قال في شرح المفتاح الصناعة علم متعلق
بكيفية العمل سواء حصل بمزاولة العمل كعلم الخياطة او بدونها كعلم الطب مثلا
وقد تطلق على ملكة يقتدر بها على استعمال موضوعات ما على وجه البصيرة
لتحصيل غرض من الاغراض بحسب الامكان وانما اطلقت عليها لانها المطلوبة
من العلوم العملية فليتامل هذا وقد ذكروا في تفسير الحكمة مطلق الصناعة
النظرية وهو المتبادر من عبارة المفتاح في آخر المعاقد قال الحكيم الطوسي في اساس

في اساس المنطق صناعت ملكه نفساني بود كه با وجودش آن تا بتوان بر استعمال
موضوعات از سر بصيرت در تحصيل غرض بحسب ارادت بقدر امكان
قادر باشد پس برهان وجدل و باقي اصناف بلكه ساير علوم وآداب
وحرفتها صناعت باشد وقد يطلق الصناعة على علم الكلام فاستشكل
واجاب السيد بان ذلك على سبيل التشبيه لانه لدقته وغموضه لا يحصل
الا بمناظرات متعاقبة ومراجعات متطاولة ولذلك يسمى كلاما فله نوع
تعلق بالعمل اقول فيه ان العمل ثمرة الصناعة في الحقيقة وسبب بعضها
الى علم الكلام فلا مناسبة ويمكن ان يقال الكلام على التشبيه ووجه التشبيه
تعلق العمل ولزومه في الجملة لكن في حقيقة الصناعة على وجه وفي الكلام على وجه
توشيح الخ اعلم انه ذكر السيد في شرح المفتاح العلوم المدونة ينبغي
سواء كانت قطعية او ظنية فلا بد لها من ادلة تناسبها ويكتسب اي
منها ومن اخذ شيئا منها تقليدا لا يسمى عالما به بل حاكيا لكن المفهوم
من تقرير جدي قدس سره خلافه توشيح الخ وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور
اي الموضوع والمبادي والمسائل على الوجه المقرر سابقا انما هو في الصناعات
النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه واصوله وقد لا يظهر
الا بتكلف كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد من غير ان يكون
هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع واحد بادلة مبنية على مقدمات
تذ ه فائدة جليلة ذكر جدي قدس سره في شرح المقاصد نفع في مواضع
منها جواز ان يحال تصوير المبادي التصورية في علم على علم آخر ومنها
جعل اللغة والتفسير والحديث وامثالها علوما الى غير ذلك من المواضع

في جمع القرآن

المطلب في علوم المتفرعة وفيه عقود العقد الاول
فيما يتعلق بجمع القرآن وتلاوته وقراءته من علم القراءة في بعض المسائل
الفقهية الشديدة المناسبة لها جدا ومعنى السورة والآية اعلم
انه ذكر الامام النووي في التبيان القرآن كان مؤلفا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
على ما هو في المصحف اليوم ولكن لم يكن مجموعا في مصحف بل كان محفوظا في صدور
الرجال وكان طوايف من الصحابة يحفظونه كله فلما كان زمن الصديق
وقتل كثير من حملة القرآن فكتبه باستشارة الصحابة في مصحف وجعله
في بيت حفصة رضي الله عنها انتشر الاسلام في زمان عثمان وخاف
وقوع الاختلاف المؤدي الى ترك شيء من القرآن او الزيادة نسخ من ذلك
المجموع الذي عند حفصة وبعث بها الى البلدان وامر باتلاف ما خالفها
وكان ذلك باتفاق علي وساير الصحابة واختلفوا في عدد المصاحف
قال الامام ابو عمرو الداني اكثر العلماء على انه كتب اربع نسخ فبعث الى البصرة
احديهن والى الكوفة احديهن والى الشام اخرى وحبس عنده الاخرى
وقال ابو حاتم السجستاني عددها سبعة بعث واحدا الى مكة واخر الى الشام
واخر الى اليمن واخر الى البحرين واخر الى البصرة واخر الى الكوفة وحبس عنده
واحدا وذكر الشيخ الجزري انه كتب عثمان المصاحف على اللفظ الذي استقر
عليه في العرضة الاخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم على جبرئيل في سنة
وفاته وذكر ايضا ان المصحف الذي حبس عثمان زياده عنده يقال له الامام
وذكر الشيخ ابن الحجر قد جمع ابو بكر رضي الله عنه القرآن في صحايف مرتبا
لايات سورة على ما ارشدهم عليه النبي صلى الله عليه وسلم خشية ان يذهب
بالقرآن شيء لذهاب حملته ولما كثر الاختلاف في وجوه القراآت حين

قراءة بلغاتهم على اتساع فنسخ عثمان رضي الله عنه تلك الصحف
في صحيفة مرتبا لسوره واقتصر من ساير اللغات على لغة قريش محتجا
بانه نزل بلغتهم وذكر الامام ابو عمرو الداني في كتاب المقنع اول من جمع
القرآن بين لوحين ابو بكر رضي الله عنه روي عن زيد بن ثابت انه دعاني
ابو بكر فقال بعد الاستشارة مع الصحابة لي انك رجل شاب وقد كنت
تكتب الوحي في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فاجمع القرآن واكتبه قال زيد
لابي بكر كيف تصنعون بشيء لم يأمركم رسول الله فيه بامر ولم يعهد اليكم
بعهد قال فلم يزل ابو بكر حتى اراني الله مثل الذي راى ابو بكر والله
لو كلفوني بنقل الجبال لكان ايسر من الذي كلفوني فجعلت اسعى القرآن
من صدور الرجال ومن الرقاع ومن الاضلاع ومن العسف قال ففقدت آية
كنت سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم اجدها عند احد فوجدتها
عند رجل من الانصار هي قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا
الله فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر فالحقتها في سورتها فكانت
تلك الصحف عند ابي بكر حتى مات ثم كانت عند عمر حتى مات ثم كانت عند حفصة
ثم ارسل عثمان الى حفصة ان ارسلي الينا بالصحف ننسخها في المصاحف
ثم نردها اليك فارسلت اليه بالصحف فارسل عثمان الى زيد بن ثابت
والى عبد الله بن عمرو بن العاص والى عبد الله بن عباس والى عبد الرحمن
ابن الحارث فقال انسخوا في مصحف واحد وقال للنفر القرشيين
ان اختلفتم انتم وزيد بن ثابت فاكتبوا على لسان قريش فانه نزل
بلسان قريش وفي رواية ثم امر عثمان بما سوى ذلك من القراءة في كل
صحيفة ان يحرق وفي رواية قال علي رضي الله عنه لو وليت لفعلت

في المصاحف الذي فعل عثمان رضي الله عنه ونقل الشيخ ابن الحجر عن علي رضي الله عنه
انه جمع القران على ترتيب النزول عقيب موت النبي صلى الله عليه وسلم
ونقل عن بعضهم ايضا انه جمع القران في عهد النبي عليه الصلوة والسلام
ستة من الصحابة منهم ابو الدرداء ومعاذ وزيد بن ثابت وذكر
الامام الصفار الحنفي في تلخيص الادلة لم يتم جمع القران في عهد ابي بكر ولا في
عهد عمر بن الخطاب وتم في عهد عثمان وامر عثمان بمحو المصاحف كيلا تختلف
الناس وكان القدر الذي جمع في عهد ابي بكر عند حفصة فامر عثمان بغسل
ذلك لانه لم يكن تاما او لانه اندرس وقد حصل جمع القران على العرضة الاخيرة
في سنة الوفاة وكان قبل هذه العرضة تقدم بعض الآي وتاخر البعض
باشارة جبرئيل وقال صلى الله عليه وسلم خذوا بآخر ما كنت عليه ثم اعلم
انه كانت للسلف عادات مختلفة في قدر ما يختمون ومن الذين كانوا
يختمون ثمان ختمات سليم بن عتر قاضي مصر في خلافة معاوية وقال
الشيخ ابو عبد الرحمن السلمي انه كان ابن الكاتب رضي الله عنه يختم بالنهار
اربع ختمات وبالليل اربع ختمات وهذا اكثر ما بلغنا في اليوم والليلة
وروي عن بعضهم انه كان يختم ما بين الظهر والعصر ويختم ما بين المغرب والعشاء
واما الذين ختموا القران في ركعة واحدة فلا يحصون لكثرتهم كعثمان
وتميم الداري وسعيد بن جبير رضي الله عنهم والاختيار ان ذلك يختلف
باختلاف الاشخاص كذا في التبيان **فائدة** روي عن النبي صلى الله عليه
وسلم ان القران انزل على سبعة احرف كلها شاف كاف
المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم من يعبد الله على حرف
او تسمية الشيء باسم جزئه وقد اختلف العلماء في معنى الحديث مع اجماعهم على

على انه ليس المقصود ان يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة احرف
اذ لم يوجد ذلك الا نادرا مثل جبرئيل وعلى انه لا يجوز ان يكون المراد هؤلاء
القراء المشهورين وان كان يظنه العوام فقال اكثر العلماء ان
سبعة الاحرف لغات فقال بعضهم هي لغة قريش وهذيل وثقيف
وهوازن وكنانة وتميم واليمن وقال بعضهم خمس لغات في اكناف
هوازن وثقيف وكنانة وهذيل وقريش ولغتان على جميع السنة العرب
وفيه ان عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم اختلفا في قراءة سورة الفرقان
كما ثبت في الصحيح وكلاهما قرشيان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد
بها معاني الكلام كالحلال والحرام والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء
والاخبار وقيل الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمجمل والمبين
والمفسر وفيه ان الصحابة فيما اختلفوا في قراءته لم يختلفوا في المعاني
والاحكام والصحيح ان يقال ان اختلاف القراء في القراآت صحيحها وشاذها
يرجع الى سبعة اوجه وذلك اما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة
او بتغيير في المعنى فقط واما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة او عكس ذلك
واما في التقديم والتاخير او في الزيادة والنقصان واما نحو اختلاف
الاظهار والادغام والاشمام وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول
فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى لان هذه الصفات
في ادائه ولئن فرض فيكون من القسم الاول كذا استفاد من النشر
للشيخ الجزري **فائدة** كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه فصيح
يختلف فيه كان مخالفه افصح ووافقت احدى المصاحف العثمانية ولو
احتمالا وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل انكارها

بل هي من الاحرف السبعة التي نزل بها القران ووجب على الناس قبولها
سواء كانت عن الائمة السبعة او غيرهم من العشرة او سواهم وقولنا
ولو احتمالا نعني به ما يوافق الرسم ولو تقديرا اذ موافقة الرسم قد يكون
تقديرية فانه قد خولف صريح الرسم في مواضع اجماعا نحو السموات
وقد كتب الصراط بالصاد المبدلة من السين فقراءة الصراط بالسين
محتملة الموافقة فانها اصل الصاد فكانها مكتوبة في ضمن الصاد
وقولنا صح سندها نعني به ان يروي القراءة العدل الضابط عن مثله
كذا حتى ينتهي ومع ذلك كانت مشهورة عند اهل هذا الفن غير معدودة
عندهم من الغلط او مما شذ به بعضهم ومتى اختل ركن من هذه الاركان
اطلق عليها ضعيفة او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة
ام عمن هو اكبر منهم هذا هو الصحيح عند ائمة التحقيق فلا ينبغي ان يغتر بكل
قراءة يعزى الى واحد من هؤلاء السبعة المشهورين فان الاعتماد
على استجماع هذه الشرائط والاوصاف لا على من ينسب اليه فان القراءات
المنسوبة الى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة الى المجمع عليه والشاذ
الا ان هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تميل
النفس الى ما نقل عنهم فوق ما ينقل عن غيرهم ونقل الامام البغوي في اول
تفسيره الاتفاق على قراءة ابي جعفر ويعقوب مع السبع المشهورة
وقال هذا القول هو الصواب ثم الخارج عن السبع المشهورة على قسمين
منه ما يخالف رسم المصحف فهذا لا شك في انه لا يجوز قراءته لا في الصلوة
ولا في غيرها ومنه ما لا يخالف رسم المصحف ولم يشتهر القراءة به وانما ورد
من طرق غريبة لا يعول عليها فهذا يظهر المنع من القراءة به اما اذا اشتهر عند

عند ائمة الفن القراءة به قديما وحديثا فهذا الاوجه للمنع منه ومن ذلك
قراءة يعقوب وغيره وهكذا التفصيل في شواذ السبعة فان عنهم
شيئا كثيرا شاذا وقد ذكر الائمة في كتبهم اكثر من سبعين رجلا ممن هو
اعلى رتبة واجل قدرا من هؤلاء السبعة قال الشيخ ابو محمد مكي ما روي
في القران على ثلثة اقسام قسم يقرأ به اليوم وذلك ما اجتمع فيه ثلث
خلال ان ينقل عن الثقات عن النبي صلى الله عليه وسلم ويكون وجهه
في العربية شائعا وتوافقا لخط المصحف فاذا اجتمعت قرئ به لانه اخذ
عن اجماع من جهة موافقة خط المصحف وكفر من جحده والقسم الثاني
ما صح نقله عن الاحاد وصح وجهه في العربية وخالف خط المصحف فهذا يقبل
ولا يقرأ به لانه لم يؤخذ بالاجماع بل باخبار الاحاد ولا يثبت قران
بالاحاد والثالث ما نقل ولا وجه له في العربية فهذا لا يقبل وان
وافق خط المصحف كذا استفاد من نشر الشيخ فائدة قد شاع على السنة
جماعة ان القراءات السبع كلها متواترة اي كل فرد فرد مما روي عن هؤلاء
الائمة السبعة قالوا والقطع بانها منزلة من عند الله واجب ونحن نقول بها
ولكن فيما اجتمعت على نقله عنهم الطرق واتفقت في بعضها كذا نقل الشيخ
الجزري عن الامام ابي شامة وساق الكلام بحيث يفهم منه اختيار هذا القول
ورد القول بانه اشترط التواتر في كل حرف من حروف الخلاف ثم نقل
عن الشيخ عبد الوهاب ولد الشيخ السبكي الشافعي ان القراءات السبع
التي اقتصر عليها الشاطبي والثلث التي هي قراءة ابي جعفر وقراءة يعقوب
وقراءة خلف متواترة معلومة من الدين ضرورة وذكر في الكشف الكبير
في اصول الفقه الحنفي ان القراءات السبع كلها متواترة عند الكل لكن

هذا على الاطلاق محل تردد في الواقع قال المحقق الرضي في بحث العطف
في شرح الكافية واذا عطف على المرفوع المتصل الخ لا نسلم ان الامام حمزة القاري
او لا نسلم تحكم تواتر القراءات السبع ذكر الشيخ ابن الحاجب ان السبعة متواترة
فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتحقيق الهمزة ونحوها فقال الشيخ
الجزري اخطأ في تفرقته بين حالتي نقله وقطعه بتواتر الاختلاف اللفظي
دون الادائي بل هما في نقلهما واحد واذا ثبت تواتر ذلك كان تواتر هذا
من باب الاولى اذ اللفظ لا يقوم الا به او لا يصح الا بوجوده وقد نص
على تواتر ذلك كله ائمة الاصول ولا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب في ذلك
فائدة ذهب جماهير العلماء من السلف والخلف وائمة المسلمين الى ان
هذه المصاحف العثمانية مشتملة على ما يحتمله رسمها من الاحرف السبعة فقط
جامعة للعرضة الاخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم على جبرئيل
متضمنة لها لم تترك حرفا منها قلت هذا القول هو الذي يظهر صوابه
عن الاحاديث الصحيحة والآثار المشهورة قال الامام المجتهد محمد بن جرير
الطبري وغيره ان القراءة على الاحرف السبعة لم تكن واجبة على الامة
وانما ذلك جائز ارتخاصا وقال بعضهم الترخص في الاحرف السبعة
كانت في اول الاسلام لكن في الآخر اجمعوا على الحرف الذي كان في العرضة
الاخيرة ولذلك نص كثير من العلماء على ان الحروف التي رويت
عن ابي وابن مسعود وغيرهما مما يخالف المصاحف العثمانية منسوخة
كذا يستفاد من النشر وغيره **فائدة** يجوز القراءة بالقراءات السبع
المجمع عليها ولا يجوز بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة
عن القراء السبعة قال اصحابنا وغيرهم لو قرأ بالشواذ في الصلوة

في الصلوة بطلت صلاته ان كان عالما وان كان جاهلا لم تبطل ولم يحسب
تلك القراءة وقد نقل الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين
على انه لا يجوز القراءة بالشاذ وانه لا يصلى خلف من يقرأ بها قال
العلماء من قرأ بالشواذ ان كان جاهلا به او بتحريمه عرف ذلك
فان عاد اليه او كان عالما به عزر تعزيرا بليغا الى ان ينتهي عن ذلك ويجب
على كل متمكن من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكر الامام النووي
في التبيان وذكر في شرح المهذب ولا يجوز بغير السبع ولا بالقراءات
الشاذة لا في الصلوة ولا في غيرها لكنه قال في الروضة تبعا للعزيز
الامام الرافعي ويسوغ القراءة بالسبع وكذا القراءة الشاذة ان
لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصانه ونقل صاحب المهمات
عن بعض الفقهاء انه يجوز القراءة بالشواذ الا في الفاتحة للمصلي
وقال الامام ابو الشكور السالمي الحنفي في التمهيد اجمعت الامة على ان قراءة
القران بالقراءات السبع جائزة سواء قرأ في الصلوة او غيرها لان النبي
صلى الله عليه وسلم قال نزل القران على سبعة احرف كلها شاف كاف
اي على سبعة قراءة ولان القراءات السبع نقلت الينا نقلا متواترا
من انكر واحدة منها يصير كافرا واما القراءات التي هي خارجة عن السبع
فذلك ايضا مروية عنه صلى الله عليه وسلم الا انه لم ينقل نقلا متواترا فروايته
في حد الاجتهاد ومن انكر ذلك لا يصير كافرا ولو كانت الرواية معروفة
يفسق جاحدها وان كانت شاذة لا يفسق وكذلك قراءته في الصلوة
ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا عند القراء
واما عند الفقهاء يجوز قراءة القران باي قراءة وباي لغة فيجوز ايضا

بالفارسية بشرط الاعجاز لكنه قال في المحيط في الفقه النعماني اذا قرأ
بغير ما في المصحف العثماني كان قرأ بما في مصحف عبد الله بن مسعود وأبي
ففيه اختلاف المشايخ والصحيح في الجواب انه لا يعتد بها في قراءة الصلوة
اما لا تفسد الصلوة لانه ان لم يثبت ذلك قرانا ثبت قراءة شاذة
والمقروء في الصلوة اذا كان قراءة لا يوجب فساد الصلوة فاذا قرأ
غير من المصحف العثماني مقدار ما يجوز به الصلوة يجوز الصلوة واختار
قاضيخان انه ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكرا ولا تهليلا
يفسد الصلوة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصحف الامام
يجوز صلاته في قياس قول ابي حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله
عليه وسلم رغبنا في قراءة عاصم واخذها عبد الله بن مسعود في اخر عمره
اقول التحقيق على ما سبق ان غير السبع غير شاذ بل قراءة ابي جعفر
ويعقوب صحيحة حتى قال كثير من الائمة بالاجماع على صحتها والتواتر فمدار الكلام
على صحة النقل مع الموافقة للمصحف العثماني فانها متضمنة للتواتر والاجماع
لكن كلام كثير من الفقهاء هؤلاء يشعر بخلاف ذلك كما ترى واعلم
انه ذكر الاسنوي في كتابه التمهيد ان القراءة الشاذة كقراءة فصيام
ثلثة ايام متتابعات ليست بحجة في الاحكام نص عليه جماعة وقال الامام
انه ظاهر مذهب الشافعي وذهب ابو حنيفة الى انها حجة وبنى عليه وجوب
التتابع في كفارة اليمين وجزم النووي بما قاله الامام وذلك خلاف مذهب
الشافعي وجمهور اصحابه فانها حجة على ما هو المنصوص في كلامهم والذي
وقع للامام ومقلديه مستنده عدم ايجاب التتابع في كفارة اليمين
مع قراءة ابن مسعود وهو صنيع عجيب فان عدم الايجاب يجوز لعدم ثبوت

ثبوت ذلك عنده الشافعي او لقيام معارض **فائدة** قال ابن بطال
لا نعلم احدا قال بوجوب القراءة على ترتيب السور لا داخل الصلوة
ولا خارجها واما ما جاء عن السلف من النهي عن قراءة القران منكوسا
فالمراد به ان يقرأ من اخر السورة الى اولها وكان جماعة يصنعون ذلك
في القصيدة من الشعر مبالغة في حفظها فمنع السلف ذلك في القران
وهو حرام كذا ذكره الشيخ ابن الحجر في باب تاليف القران من شرح البخاري
فائدة قد قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الهاء ونصب الهمزة
وقد راج على اكثر المفسرين ونسب هذه القراءة الخزاعي الى ابي حنيفة
وتكلف توجيهها وان ابا حنيفة لبرئ منها كذا في النشر اقول يمكن توجيه
هذه القراءة من حيث الدراية باعتبار ان يحمل الخشية على الغاية اي التعظيم
ونحوه كما هو شايع في حمل امثال الرحمة والغضب في حقه تعالى على الغايات
فائدة ذكر القراء ان الوقف على قولهم في مثل قوله تعالى فلا يحزنك قولهم
انا نعلم ما يسرون واجب وقال اهل العربية ليس في القران وقف واجب
كذا في مغني اللبيب ويوافقه كلام الفقهاء **فائدة** ويستحب ان يقوم للمصحف
اذا قدم به اليه كذا ذكر الامام النووي في التبيان لكن نقل في العجالة شرح المنهاج
عن الشيخ عز الدين القيام للمصحف بدعة لم تعهد في الصدر الاول **فائدة**
في المصحف الضم والكسر لغتان مشهورتان وحكى الفتح كذا في التبيان
وقال في الصحاح قد استثقلت العرب الضمة في حروف فكسروا واصلها
واصلها الضم من ذلك مصحف لانه ماخوذ من اصحف اي جمعت فيه الصحف
فائدة آمين معناه اللهم استجب وقيل كذلك فليكن وقيل هو طابع الله
على عباده يرفع به عنهم الآفات وقيل درجة في الجنة يستحقها قائلها

وقيل اسم من اسماء الله تعالى وانكره المحققون والجماهير هذا وقيل اسم عبراني
الى غير ذلك من الوجوه كذا ذكره الامام النووي ونقل الشيخ ابن العراقي
عن بعضهم انه اسم قبيل من الملائكة وفيها لغات الافصح المد وتخفيف الميم
الثانية بالقصر وهما لغتان مشهورتان والثالثة الامالة مع المد حكاها الواحدي
عن حمزة والكسائي وقيل بتشديد الميم والمد ومعناها قاصدين نحوك وانت
اكرم ان تخيب قاصدا حكاها الواحدي وقد عدها اكثر اهل اللغة في لحن العوام
وقال جماعة من العلماء انها تبطل الصلوة كذا في التبيان واختار
صاحب الانوار انها تبطل الصلوة وكان وجه ذلك انه ذكر لفظ لا اراده بمعنى
لا يفهم منه ما يطلبها ولا شك ان قصد المصلي بهذا اللفظ استجب لنا قاصدين
كما هو معناه في اللغة لكن ذكر الشيخ ابن الحجر في مقدمة شرح البخاري وجوز
تشديدها اي الميم وانكره الاكثر وقال الشيخ ابن العراقي فيها
المد والقصر مع تخفيف الميم واشهرها المد وقيل تشديد الميم مع القصر
وهي لغة ضعيفة قال الجوهري تشديد الميم خطأ وذكر في العجالة والامالة والتشديد
لغة ايضا وقال في خزانة الفتاوى في الفقه الحنفي وامين بغير مد وتشديد
اختيار الادباء وبالمد دون التشديد اختيار الفقهاء وذكر في تفسير
التيسير وفي اعراب آمين اوجه اصحها الفتحة وهي القراءة الظاهرة
فانه مبني ويفتح المبني عند الاضطرار لانه اخف وقد يسكن للوقف وقد يكسر
وقد ذكر فيه الرفع ايضا على النداء على قول من جعله اسما من اسماء الله تعالى
وقد يقال على تقدير فتحه انه نداء ندبة واصله يا اميناه فحذف الهاء
والالف تخفيفا فبقيت النون على الفتحة **فائدة** السورة الطائفة من القران
المترجمة اي المسماة باسم خاص كسورة الفاتحة وسورة البقرة وبه يقع

يقع الاحتراز عن عدة آيات من سورة كالعشر والحزب ولا يرد مثل
آية الكرسي لانه مجرد اضافة لا تسمية وتلقيب اقول الفرق بين الاضافة والتلقيب
محل بحث هذا اختيار المولى الرازي في شرح الكشاف فان السورة طائفة
من القران مسماة باسم قد يقع على ثلث آيات والآية طائفة منه مسماة
باسم قد يقع على ستة احرف ووجه التسمية ان السورة في اللغة عبارة
عن المنزلة والآية في اللغة العلامة والجماعة والرسالة ثم المناسبة ظاهرة

في علم الحديث

العقد الثاني في جواهر علم الحديث **فائدة** المثاني من القران
ما كان اقل من المائتين كذا في الصحاح وبديع المطول فان قيل ما وجهه
قلت ذكر في النهاية الجزرية المثاني السور التي تقصر عن المائتين وتزيد
على المفصل كان المائتين جعلت مبادي والتي تليها مثاني يعني اعتبر السلسلة
باعتبار عدد الآيات على طريقة التنزل فجعلت السور التي عددها مائتا آية
او اكثر مبادي والتي تليها مثاني والمفصل اجزاء **فائدة** ذكر الامام البخاري
في باب كيف يقبض العلم وكتب عمر بن عبد العزيز الى ابي بكر بن حزم
انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه فاني
خفت دروس العلم فقال الشيخ ابن الحجر يستفاد منه ابتداء تدوين
الحديث النبوي وكان قبل ذلك يعتمدون على الحفظ فلما خاف عمر بن عبد العزيز
وكان على راس المائة الاولى من ذهاب العلم رأى ان في تدوينه ضبطا له
وابقاء وقال البخاري في باب كتابة العلم يقول ابو هريرة رضي الله عنه
ما من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم احد اكثر حديثا عنه مني الا ما كان
من عبد الله بن عمر فانه كان يكتب ولا اكتب وقال الشيخ الجزري
في شرح المصابيح ان عبد الله بن عمر استأذن النبي صلى الله عليه وسلم

ان يكتب حديثه فاذن وقال الشيخ ابن الحجر كره جماعة من الصحابة
والتابعين كتابة الحديث واستحبوا ان ياخذوا عنهم حفظاً كما
اخذوا فلما قصرت الهمم وخشي الائمة ضياع العلم دونوه واول من دون
الحديث ابن شهاب الزهري على راس المائة بامر عمر بن عبد العزيز ثم كثر
التدوين ثم التصنيف وذكر الشيخ في مقدمة الشرح لم تكن الاثار مدونة
في الجوامع ولا مرتبة في عصر الصحابة وكبار التابعين لانه وقع النهي اولا
عن ذلك خشية ان يختلط ذلك بالقران ولسعة حفظهم مع ان
اكثرهم لا يعرفون الكتابة ثم حدث في اواخر عصر التابعين التدوين
واول من جمع ذلك الربيع بن صبيح وسعيد بن ابي عروبة وغيرهما وكانوا
يصنفون كل باب على حدة الى ان قام اهل الطبقة الثالثة فدونوا الاحكام
فصنف الامام مالك الموطأ وخرجه باقوال الصحابة وفتاوى التابعين
وصنف ابو محمد عبد الملك بن عبد العزيز جريج وغيره من الثوري على منواله
وسواه الى راى بعض الائمة ان يفرد حديث النبي صلى الله عليه وسلم
على راس المائتين وصنف عبد الله بن موسى العبسي الكوفي مسنداً وصنف
غيره ايضا مسانيد ومنهم من صنف على الابواب والمسانيد معاً كابي بكر
ابن شيبة فلما راى البخاري ان هذه التصانيف لا تخلو عن ضعيف حركت
همته لجمع الحديث الصحيح الذي لا يرتاب فيه امين وقوى عزمه في ذلك
باشارة امير المومنين في الحديث والفقه اسحق بن ابراهيم الحنظلي المعروف
بابن راهويه فليتامل وليتوقف بين هذه الاقوال والروايات واعلم
ان اول من صنف في لغة الحديث وجمع فيها ابو عبيدة معمر بن المثنى التيمي
لكن في اوراق مختصرة واستمرت الحال على منواله للمصنفين الى زمان

الى زمان ابي عبيد القاسم بن سلام وذلك بعد المائتين فجمع كتابه المشهور
في غريب الحديث والاثار صرح به في اول النهاية الجزرية واول من صنف
في اصطلاح اهل الحديث القاضي ابو محمد الرامهرمزي لكنه لم يستوعب
والحاكم النيسابوري لكنه لم يهذب ولم يرتب ثم اجاد في التصنيف
الخطيب **فائدة** اورد البخاري في كتاب المغازي في صلح الحديبية
فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الكتاب وليس يحسن يكتب فكتب
هذا ما قضى عليه محمد بن عبد الله قال الشيخ هنا تمسك بظاهر هذه الرواية
ابو الوليد الباجي فادعى انه صلى الله عليه وسلم كتب بيده بعد ان لم يكن
يحسن يكتب فشنع عليه بعض علماء الاندلس في زمانه ورموه بالزندقة
لمخالفة مقالة القران فجمع امير البلد العلماء فقال القاضي هذا لا ينافي
القران بل يوخذ من مفهومه لانه قيد النفي بما قبل ورود القران حيث
قال تعالى وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب
المبطلون فبعد ان تحققت اميته وتقررت بذلك معجزته وامن الارتياب
في ذلك لا مانع من ان يعرف الكتابة بعد ذلك من غير تعليم فيكون معجزة
اخرى وقد اتبع الباجي جماعة واستدلوا باحاديث دالة على كتابته
واثار تدل على معرفة حروف الخط واجاب الجمهور بضعف هذه
الاحاديث وبان القصة في الحديبية واحدة والكاتب فيها علي رضي الله عنه
فقوله فكتب فيه حذف تقديره فمحاها فاعادها علي فكتب
او الخلف كتب بمعنى امر بالكتابة وهو كثير وعلى تقدير الحمل على الظاهر
لا يلزم من كتابة اسمه الشريف في ذلك ان يصير عالما بالكتابة فان
كثيراً ممن لا يحسن الكتابة يعرف صورة بعض الكلمات ويحسن وضعها

بيده خصوصا الاسماء ويحتمل ان يكون ذلك معجزة كما اختاره الجوزي
ويعقوب السهيلي بانه لو جاز ان يصير يكتب في الاحوال لعادت الشبهة
بانه كان يحسن يكتب لكنه كان يكتم ذلك فالحق ان معنى كتب امر بالكتابة
انتهى كلامه وفي دعوى ان كتابته اسمه الشريف فقط على هذه الصورة
يستلزم مناقضة المعجزة ويثبت كونه غير امي نظر كثير وجعل الشيخ
في باب كتابة العلم كتب النبي بمعنى امر بالكتابة ثم جوز ان يكون على ظاهره
بلا تاويل وتردد المولى الكرماني في تلك المسئلة في باب ما يذكر في المناولة
من كتاب العلم وبنى الكلام على ان معنى الامي من لا يحسن الكتابة او لا يعرفها
لكن ذكر في الصحاح هو لا يحسن الشيء اي يعلمه اقول ذكر الفقهاء الشافعية
في اوائل كتاب النكاح من خصائصه انه حرم عليه الخط فما ذكر في بعض كتب السير
الاصح وقوع الكتابة منه صلى الله عليه وسلم في الحديبية غير صحيح فائدة
ومما عد من المحرمات في حقه صلى الله عليه وسلم الشعر ايضا وانما يتجه القول
بتحريمهما من يقول انه صلى الله عليه وسلم كان يحسنهما وقد اختلف فيه
والاصح انه كان لا يحسنهما قلت ولا يمتنع تحريمهما وان كان لا يحسنهما
والمراد تحريم التوصل منهما كذا ذكر في الروضة واستحسنه صاحب المهمات
وقال صاحب التهذيب والاصح انه كان لا يحسنهما ولكن كان يميز بين
جيد الشعر ورديه وذكر في تفسير القاضي قوله تعالى وما ينبغي له وما يصح
له الشعر ولا يتاتى له ان اراد قرضه على ما اختبرتم طبعه نحوا من اربعين سنة
وقوله انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وقوله هل انت الا
اصبع دميت وفي سبيل الله ما لقيت اتفاقي من غير تكلف وقصد منه
الى ذلك وقد يقع مثله كثيرا في تضاعيف المنثورات على ان الخليل ما عد

المشطور من الرجز شعرا وقد روي انه حرك الباء وكسر التاء الاولى
بلا اشباع وسكن الثانية ونقل عن الخليل كان الشعر احب الى رسول الله
عليه الصلوة والسلام من كثير من الكلام ولكن لا يتاتى له وقال في الوسيط
وما ينبغي له الشعر اي ما يتسهل له ذلك وما كان يتزن له بيت شعر
حتى اذا تمثل ببيت من الشعر جرى على لسانه منكسرا وذكر في تفسير الامام
ابن كثير ما الشعر في طبعه فلا يحسنه ولا يحبه ولا تقتضيه جبلته ولهذا
ورد انه كان صلى الله عليه وسلم لا يحفظ بيتا على وزن منتظم بل ان انشده
زحفه او لا يتمه وروي انه تمثل بشعر فجعل اوله آخره وآخره اوله
فقال له ابو بكر ليس هكذا فقال صلى الله عليه وسلم اني والله ما انا بشاعر
وما ينبغي لي وقد كانت سجيته تابى صناعة الشعر طبعا وشرعا
كما رواه ابو داود وذكر الشيخ ابن الحجر قال بعض الكفار ان النبي شاعر
فقيل بما في القرآن من الكلمات الموزونة وقيل ارادوا انه كاذب
بواسطة ان اكثر الشعر كذب ويؤيد ذلك قوله تعالى وانهم يقولون
ما لا يفعلون ويرد الاول ان ما وقع اتفاقا موزونا من غير قصد لا يسمى شعرا
وجزم الكرماني بان التاء في قوله هل انت الا اصبع دميت
وفي سبيل الله ما لقيت بالسكون وفيه نظر وزعم غيره انه تعمد السكون
ليخرج عن الشعر وفيه انه من ضروب البحر الكامل وقد اختلف هل قاله النبي
صلى الله عليه وسلم من نفسه غير قاصد لانشائه فخرج موزونا او قاله
متمثلا وبه جزم الطبري وغيره بدليل انه اورده بعضهم من شعر عبد الله
خاتم النبوة ابن رواحة فائدة وقع في الحديث في صفة خاتم النبوة انه مثل
زر الحجلة وانه شعرات مجتمعات وقال الشيخ ابن الحجر وردت في صفتها

احاديث متقاربة منها عند مسلم عن جابر كانه بيضة حمامة وعن عبد الله
نظرت خاتم النبوة جمعا عليه خيلان ومنها عند ابن حبان مثل البندقة
من اللحم ومنها عند الترمذي كبضعة ناشزة من اللحم ومنها عند قاسم
ابن ثابت مثل السلعة واما ما ورد من انها كاثر محجمة او كالشامة
السوداء او الخضراء او مكتوب فيه محمد رسول الله او سر فانت المنصور
ونحو ذلك فلم يثبت منها شيء في شرح الكرماني الخاتم بكسر التاء فاعل الختم
وبالفتح بمعنى الطابع ومعناه الشيء الذي هو دليل على انه لا نبي بعده
قال القاضي عياض هو اثر شق الملكين وقال النووي هذا باطل لان
الشق انما كان في صدره وقال في النهاية الجزرية تبعا للصحاح خاتم
الكتاب يصونه ويمنع الناظرين عما فيه وبفتح تاؤه وتكسر لغتين
ثم انهم اختلفوا في تفسير زر الحجلة فقال الجمهور ان الحجلة بفتح الحاء
والجيم واحدة حجال العروس وهي بيت كالقبة والزر واحد الازرار
التي تشد على ثياب الحجال واعترض بان المناسبة بين المشبه والمشبه به
هنا قاصرة وبان ذلك التفسير لا يلائم بعض الاحاديث المذكورة
في وصف خاتم النبوة واجيب عن الاول بانه لا يجب في التشبيه الموافقة
من جميع الوجوه فيكفي في المشبه كونه نابتا من الجسد وقيل المراد
بزر الحجلة بيضة القبجة اي الطاير المعروف بالفارسية كبك واعترض عليه
بان الزر بمعنى البيضة لم يوجد في كلام العرب وقد روي رز الحجلة بتقديم
الراء المهملة على الزاي المعجمة على ما في شرح البخاري للشيخ من قولهم رزت
الجرادة اذا ادخلت ذنبها في الارض فالقت البيضة وزعم صاحب
الازهار ان الرواية غير واقعة اقول وبالجملة يجب ان يكون في الخاتم

في الخاتم خصوصية لم توجد لغيره صلى الله عليه وسلم حتى يظهر كونه علما من اعلام
النبوة مذكورا في الكتب السابقة على ما في كتب الحديث لكنه لم اجد الصحاح
ذلك وتبيينه في الكتب فائدة اذا صلى على النبي عليه الصلوة والسلام
فليجمع بين الصلوة والتسليم ولا يقتصر على احدهما كذا ذكره الامام
النووي ثم اعترض عليه الامام لغيره في شرح المسلم بان الصلوة الواقعة
في اخر التشهد مجردة عن التسليم فاجاب بان التسليم وقع في اول التشهد
اقول انت خبير بانه بعيد وايضا لم يقع التسليم اصلا في الطرق المروية
في بيان اكمل الصلوات قال الشيخ الجزري لا زال المؤلفون قديما وحديثا
ياتون بالصلوة وحدها ولا نعلم احدا انكره عليهم وان كنا لا نشك
ان الاولى الجمع ونقل عن الشيخ ابن دقيق العيد ان اشتراط الجمع
عند رواية الحديث قيل صلوا في قوله تعالى وسلموا تسليما بمعنى الانقياد
فائدة في الحديث الصحيح ومن رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان
لا يتمثل في صورتي فان قلت قد اتحد الشرط والجزاء فما وجهه قلت
هو في معنى الاخبار اي فاخبره بان رؤيته كذا او يقول الاتحاد
على المبالغة اي من رآني فقد راى حقيقتي على كمالها واعلم ان الحق تعالى
كما حفظ نبيه صلى الله عليه وسلم من تمكن الشيطان منه والقاء الوسوسة
اليه فكذلك حفظه من ان يتمكن الشيطان من تمثله بصورته عند شخص
وان تخيل الرائي ما ليس هو سواء كان ذلك الشخص في حالة اليقظة والنوم
وذلك لكمال التضاد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الشيطان فان
الاول المظهر التام لاسم الهادي ونحوه والثاني مظهر المضل ومثله
ومن راى النبي صلى الله عليه وسلم في اليقظة او النوم لم ير الا مثالا لا حقيقة

رؤية النبي في النوم

روضه المقدسة التي محل النبوة والهداية الان الالة التي تتادى بها
وجد المعنى عند نفس الرائي قد يكون حقيقية كالبدن الجسمي في اليقظة
وقد يكون مثالا خياليا كالصورة النومية فكما لا تصرف للشيطان
في اداء هذه الحقيقة المقدسة الهادية في اليقظة فكذا في حالة النوم
فبعالم المثال يتحد الارواح في مظاهرها المعالي المثالية المشار اليها
بقوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا وبقوله صلى الله عليه وسلم واحيانا يتمثل
لي الملك وبقوله عليه الصلوة والسلام مثلت لي الجنة والنار آنفا
في عرض هذا الحائط الان الفقهاء والمحدثين لم يعتمدوا على الاوامر
والنواهي والاحاديث المسموعة عنه صلى الله عليه وسلم في النوم لعدم ضبط
الرائي كما اذا حضر صبي غير مميز في اليقظة مجلسه الشريف لكن الصوفية
وارباب المكاشفات والرياضات اذا خلصوا من الكدورات الجسمانية
وتخلقوا بالاخلاق الملكية ثم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في صورة شبيهة
بصورته الثابتة حليتها بالنقل الصحيح اعتمدوا على ما سمعوا في النوم
وجعلوه بمنزلة نص على كمال صفائهم وضبطهم اذ حصل لهم حالة وجدانية
يقينية لا يمانعها حال غيرهم ثم المحدثون اختلفوا في ان تلك الرؤية
مخصوصة بما اذا كانت على صورته الواقعية الخارجية او لا الاكثر منهم
على انه غير مشروط فان قيل عظمة الحق سبحانه اتم من عظمة كل عظيم
مع ان اللعين قد يرآى لكثيرين وخاطبهم بانه الحق طلبا لاضلالهم
وقد اضل جماعة بمثل هذا قلت الفرق ان كل احد يعلم ان الحق ليس له
صورة معينة يوجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه
ذات صورة معينة معلومة مشهودة مع ان من مقتضى حكمة سعة الحق

الحق انه يضل من يشاء ويهدي من يشاء واما النبي صلى الله عليه وسلم
فمقيد بصحة الهداية وظاهر بصورتها فائدة المشهور ان النبي عليه السلام
رغب في زينب زوجة زيد فحرمت عليه ففي القصة امتحان ايمان زيد
بتكليفه النزول عن اهله وامتحان النبي صلى الله عليه وسلم وابتلاؤه
ببلية البشرية ولذلك قال تعالى وتخفي في نفسك ما الله مبديه
وتخشى الناس والله احق ان تخشاه لكن قال الشيخ ابن الحجر والمعتمد
ان الذي كان يخفيه النبي هو اخبار الله تعالى اياه انها ستصير زوجته
لا محبته طلاق زيد ونكاحها والحامل على اخفاء الاخبار خشية ان
يقول الناس تزوج زوجة ابنه واراد الله ابطال ما كان اهل الجاهلية
عليه من احكام التبني بابلغ وجه وهو تزوج امراة الذي يدعى ابنا وحاشا
حاشا منصب النبوة عن ذلك خصوصا عن امام المتقين واعظم
الزاهدين سيما في زينب بنت عمته شاهدها قبل الحجاب مرارا كثيرة
فائدة ذكر كثير من الفقهاء والمحدثين ان الانبياء احياء في قبورهم
يصلون ويحجون اقول فيه نظر اما اولا فلان الشافعية استدلوا
على انه لا يصلى على قبر النبي صلى الله عليه وسلم بما روي انه قال عليه الصلوة
والسلام انا اكرم على ربي من ان تركني في قبري بعد ثلث واما ثانيا
فلما روي بالاسناد الصحيح في الاذكار انه قال صلى الله عليه وسلم
ما من احد يسلم على الا رد الله روحي على حتى ارد عليه السلام مع ان
الحج في القبر غير ظاهر اللهم الا ان يقال الحيوة في القبور لا تستلزم
كون الحج فيها ايضا فائدة ذكروا من الخواص انه لا يجوز الاحتلام في الاصح
على الانبياء لكنه ذكر في ميزان الاعتدال من مناكير داود بن الحصين

ما احتلم نبي قط وانما الاحتلام بعبث من الشيطان **فائدة** ذكر الشيخ ابن حجر
ان خديجة افضل من عائشة وغيرها من النساء في الارجح وقال الشيخ
البلقيني الشافعي ان فاطمة افضل من خديجة ايضا وايده بالاحاديث الصحيحة
فائدة ورد في الحديث من قرأ اذا زلزلت الارض كانت له كعدل
نصف القران ومن قرأ قل يا ايها الكافرون كانت له كعدل ربع القران
ومن قرأ قل هو الله احد كانت له كعدل ثلث القران العدل بالفتح والكسر
بمعنى النصف ثم انه حمل بعض المحدثين الاحاديث على ظواهرها فقال
لان المقصود من القران بيان المبدأ والمعاد فاذا زلزلت نصفه
وتفصيل مقاصد القران تقرير التوحيد والنبوة وبيان المعاش والمعاد
وقل يا ايها الكافرون محتوية على الربع الاول لان البراءة من الشرك
اثبات للتوحيد والمقصد الاصلي منه توحيد الذات واثبات الصفات
الذاتية والنعوت الفعلية فسورة الاخلاص ثلث منه وقيل
في توجيه الاحصر ان القران للاحكام والاخبار والتوحيد فكانه جعل النبوة
مندرجة في التوحيد ولكل حديث توجيهات اخر بناء على الحمل على الظاهر
اقول وبالجملة يرد عليه انه وقع في الحديث الصحيح ان رجلا سمع رجلا
يقرأ قل هو الله احد يرددها فلما اصبح جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذكر له ذلك يتقالها اي يعتقد انها قليلة فقال صلى الله عليه وسلم والذي
نفسي بيده انها لتعدل ثلث القران وروي ايضا انه قال عليه الصلوة والسلام
ايعجز احدكم ان يقرأ في ليلة ثلث القران قالوا وكيف نقرأ ثلث القران
قال قل هو الله احد تعدل ثلث القران ولذا حمل بعضهم على المعادلة
في الثواب لا غير فيرد انه روى الترمذي من قرأ حرفا من كتاب الله فله

حسنة والحسنة بعشر امثالها وقال انه حديث حسن صحيح
فالتوفيق بان قراءة سورة الاخلاص يوجب ثلث الثواب باعتبار
اداء المعنى من غير اعتبار النظم الا ترى ان التوحيد باي لفظ كان
يوجب ثوابا فلا ينافي ان يكون اداؤها بحسب نظم القران موجبا
لثواب اعظم من الاول بكثير ومن دفع ما يظن من افضلية اذا زلزلت
من سورة الاخلاص ان جعل اذا زلزلت نصفا نظرا الى الثواب
المتعلق بالمبدأ والمعاد وجعل سورة الاخلاص ثلثا باعتبار قسمة اخرى
من التوحيد والصفات الذاتية والفعلية وغير ذلك **فائدة** في الحديث
ان رجلا قال يا نبيء الله فقال صلى الله عليه وسلم لا تنبر باسمي فانما انا (لفظ النبي)
نبي الله في الصحاح نبرت الشيء اي رفعته ومنه سمي المنبر وقريش
لا تنبر اي لا تهمز اعلم انه قال في المفصل فان كان الهمزة متحركة
وما قبلها ساكن من ياء او واو مدتين زائدتين او ياء التصغير قلبت
اليه وادغم فيها وقد التزم ذلك في النبي والذرية فذكر في الايضاح
هذا قول من يقول ان من النبأ والبرية من برأ الله الخلق واما من
يرى ان النبي من النبوة والبرية من البرا اي التراب فلا مدخل للهمزة
ولو سلم فنقول قد ثبت انهم يقولون نبيأ بالهمزة وبريئة ثبوتا
لا يمكن دفعه فاما نبي فهي قراءة اهل المدينة والبرية قراءة اهل المدينة
وبعض اهل الشام فدعوى الالتزام لترك الهمزة لا يمكن وقد ذكر في الشافية
ان هذا الكثير لا الكلي فكان وجه الحديث ان الجوهري قال يقال نبأت
من ارض الى ارض فارا والاعرابي بقوله انه صلى الله عليه وسلم خرج من مكة
الى المدينة فانكر عليه وزاد في النهاية لانه ليس من لغة قريش ونقل

الشيخ ابن الحجر ذلك من الامام البخاري ايضا فللحديث وجه آخر وينبغي ان يعلم
ان النبي فعيل من نبأ اي اخبر بمعنى فاعل للمبالغة او بمعنى مفعول اي اخبره
الله تعالى بامره او فعيل من النباوة والنبوة اي الارتفاع او ما ارتفع
من الارض بمعنى فاعل لا بمعنى مفعول وان ذكر في الصحاح او فعيل من النبي
بمعنى الطريق فانه طريق الى الحق او ذات الطريق فائدة لم يسم باحمد
قبله صلى الله عليه وسلم احد لا في زمنه ولا زمان الصحابة حماية لهذا الاسم
الذي بشر به الانبياء واول من سمي احمد في الاسلام احمد بن عمرو بن تميم
والد الخليل بن احمد العروضي واما من سمي بمحمد فذكر ابو القاسم السهيلي انه لا يعرف
في العرب من يسمى به قبله الا ثلثة طمع آباؤهم حين سمعوا به وبقرب زمانه
ان يكون ولدا لهم وبلغ القاضي عياض ستة لا سابع لهم وكل من يسمى به
لم يدع النبوة ولم يدعها له احد كذا في شرح تقريب الاسانيد للشيخ ابن
العراقي المحدث فائدة في الفرق بين القرآن والحديث القدسي
قال المولى الكرماني في اول كتاب الصوم القرآن لفظ معجز ومنزل بواسطة
جبرئيل عليه السلام وهذا غير معجز وبدون الواسطة ومثله يسمى بالحديث القدسي
والالهي والرباني فان قلت الاحاديث كلها كذلك كيف وهو لا ينطق
عن الهوى قلت الفرق بان القدسي مضاف الى الله تعالى ومروي عنه
بخلاف غيره وقد يفرق بان القدسي ما يتعلق بتنزيه ذاته تعالى وصفاته
الجلالية والكمالية قال الطيبي القرآن هو اللفظ المنزل به جبرئيل على
النبي صلى الله عليه وسلم والقدسي اخبار الله معناه بالالهام او المنام
فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم امته بعبارة نفسه وساير الاحاديث
لم يضفها الى الله ولم يروها عنه فائدة في الحديث الصحيح الصوم لي وانا

اول من سمي باحمد ومحمد

وانا اجزي به اختلفوا في سبب اضافة الصوم اليه تعالى مع استواء
العبادات فيها فقيل لانه لم يعبد به احد غيره تعالى في عصر من الاعصار ورد
الشيخ ابن الحجر بان اهل الجاهلية يعبدون النجوم والهياكل بالصيام
وقيل معناه ان الاستغناء من الطعام صفة الله تعالى فانه يطعم ولا يطعم
فكانه يقول الصايم يتقرب الي بامر هو متعلق بصفة من صفاتي وان
كانت صفاته لا يشبهها شيء وانت خبير بانه غير متبادر من العبارة
بل الظاهر ان الباء بدل اللام وقيل جميع العبادات يوفى منها
مظالم العباد الا الصيام ورد بانه ورد الصوم في حديث المقاصة
للاعمال بالمظالم يوم القيمة وقيل معناه الصوم عبادة خالصة
لا يستولي عليه الرياء والسمعة لانه عمل سر لا يطلع عليه الخلق كما في ساير
العبادات لان الصوم بالنية التي تخفى على الناس بخلاف الباقية فانها
بالاعمال وايد ذلك بحديث الصوم لا رياء فيه قال تعالى هو لي وانا
اجزي به لكن اسناده ضعيف وانت خبير بان مدار العبادات كلها
على النية نعم الاخفاء على الخلق في الصوم اظهر واشيع والاولى
ان الاضافة للتشريف من هذه الجهة وذكر في متفرقات كتاب الصوم
من الذخيرة في الفقه الحنفي قال بعض مشايخنا الرياء لا يدخل في شيء
من الفرايض وهذا هو المذهب المستقيم لان بدخول الرياء لا يفوت
اصل الثواب وانما يفوت تضاعف الثواب ثم قوله انا اجزي به
بيان لكثرة الثواب فان قلت تقدم الضمير للتخصيص او للتقوية
قلت يحتملهما لكن السياق يشعر بالاول اي انا اجازيه بخلاف ساير
العبادات فان جزاءها قد يفوض الى الملائكة وذكر بعض المحققين في معناه

لا يدخل الرياء في الفرايض

انا ولقائي جزاؤه وكان وجه تخريج هذا المعنى في العبارة ان السلطان العظيم
الشان اذا وعد بانه المجازي في عمل كذا دون غيره فانه يفوض الى الخدم
يفهم منه ان جزاءه اعظم ما عنده ولا شك انه لا اعز ولا اكرم من لقائه تعالى
رزقنا الله من لطفه **فائدة** وازواجه صلى الله عليه وسلم امهات المؤمنين
في الاحترام وتحريم نكاحهن لا في غير ذلك مما اختلف على الراجح وانما قيل
للواحدة منهن ام المؤمنين على التغليب والا فلا مانع من ان يقال لها
ام المؤمنات على الراجح كذا في اول شرح البخاري للشيخ لكن الامام
محيي السنة قال في تفسير معالم التنزيل ان الراجح انه لا يقال لهن امهات
المؤمنات **فائدة** روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال كل امر ذي بال
لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع وفي رواية بحمد الله وفي رواية بالحمد فهو اقطع
وفي رواية انه اجذم وفي رواية لا يبدأ فيه بذكر الله وفي رواية ببسم الله حديث الابتداء
الرحمن الرحيم وهذا الحديث حسن رواه ابو داود وابن ماجه في سننهما
والنسائي في كتاب عمل اليوم والليلة ومعنى اقطع قليل البركة وكذلك اجذم
بالجيم والذال المعجمة كذا ذكره الامام النووي في اول شرح المسلم والظاهر
ان الاقطع والاجذم بمعنى مقطوع الاتصال الى ما قصد به ثم قال
في باب كتب النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الكتاب الى هرقل ان قوله
عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم المراد بالحمد
ذكر الله تعالى وهذا الكتاب الى هرقل كان ذا بال من المهمات العظام
وبدأ فيه بالبسملة دون الحمد وقد اعتذر الشيخ ابن الحجر عن ترك الامام
البخاري التحميد في اول كتابه اولا بان الحديث ليس على شرطه بل فيه
مقال اقول لا يحتاج العمل بحديث ان يكون على شرطه ذكر في المقدمة

في المقدمة واما ما ليس بشرطه فقد يكون صحيحا على شرط غيره وقد يكون
حسنا صالحا للحجة وذكر النووي في الاذكار ما رواه ابو داود في سننه
ولم يذكر ضعفه فهو عنده صحيح او حسن وكلاهما يحتج بهما في الاحكام
سيما بالفضايل فكيف اذا قال ابو داود حسن وثانيا بان الحمد
يحتاج في الخطب دون الرسائل والكتب اقول هذا بعيد جدا اعلم
انه روي الحديث في كتب المصنفين بعبارة كل امر ذي بال لم يبدأ باسم الله
فهو ابتر ثم الابتر في اللغة مقطوع الاخر والذنب وانما استعمل هنا
مع ان الظاهر مقطوع الاول والراس مبالغة في الاعتداد بالتسمية
في ابتداء الامور نظرا الى انه يسري النقص من تركها في الابتداء الى الاخر
او اشارة الى ان النقص غير تام اذ وجود الحيوان بدون الراس
غير ممكن بخلاف الاخر والذنب فالمراد بالابتر هنا الناقص في الجملة
فائدة روي عن اجلة الصحابة من طرق كثيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال من حفظ على امتي اربعين حديثا من امر دينها بعثه الله يوم القيمة
في زمرة الفقهاء والعلماء واتفق الحفاظ على انه حديث ضعيف
وان كثرت طرقه كذا ذكره الامام النووي وذكر في ميزان الاعتدال
وهب بن وهب ابو البختري منهم في الحديث روى حديث الاربعين وغيره
ثم قال هذه احاديث مكذوبة وذكر في عمر بن شاكر حديث
من حمل على امتي اربعين حديثا بعثه فقيها من وضع سليمان لكن ذكر
الشيخ صدر الدين القنوي الذي ادعى الكمال في صفة الحديث وتلمذه
العلامة الشيرازي في الحديث وافتخر به ان جماعة من المتقدمين من اهل
الفضل والذهن لما ثبت عندهم الاسانيد الصحيحة الواردة من طرق شتى

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حفظ على امتي اربعين حديثا من امر دينها
حشره الله تعالى يوم القيمة فقيها عالما ثم انه قال الامام النووي
المراد بالحفظ هنا ان ينقلها الى المسلمين اقول فعلى هذا كلمة على
بمعنى اللام وحروف الجر قد ينوب بعضها مناب بعض وفي التحقيق ان الحفظ
على الشيء بمعنى مراقبته والحفيظ على الشيء الرقيب عليه وحفظته بمعنى
ضبطته فالظاهر انه من الاستعمال وكلمة على بتضمين المراقبة او الشفقة
لكن يمكن ان يقال النقل لازم للحفظ بهذا الوجه في الجملة فما ذكره تفسير باللازم
فائدة في الحديث الصحيح لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلث الثيب الزاني ١
والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة قوله الثيب بالرفع
خبر مبتدأ محذوف او بالجر بدل او بالنصب بتقدير اعني والزان هكذا
هو في نسخ المسلم بغير ياء بعد النون وهي لغة فصيحة والاشهر في اللغة
اثبات الياء في امثاله والمراد من قتله الرجم لكن بشرط ان يكون حرا عاقلا
بالغا وطئ بنكاح صحيح مرة والتارك لدينه عام في كل مرتد عن الاسلام
باي ردة كانت ان لم يرجع عن الردة ويتناول الخارج عن الجماعة
ببدعة ونحوها اقول كذا قالوا وحق العبارة الداعي الى البدعة ثم جعل
المبتدع الداعي مطلقا خارجا عن الدين يحتاج الى ادنى تكلف في جعل
الدين شاملا لشرائع الاعمال والاعتقادات من السنن المؤكدة وغيرها
ويرد على الحصر انه يقتل تارك الصلوة عمدا عند الشافعية دون تارك
الزكوة والصوم وفرقوا بانه يمكن انتزاع الزكوة وترك المفطرات قهرا
فلا بد ان ينوي الاسلام اقول فكذا يمكن تكليف المسلم على اتمام الصلوة
فينوي الاسلام تامل فائدة في الحديث ان الله تجاوز عن امتي الخطا

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه اقول ذكر في الهداية وغيرها
من كتب الحنفية انه ان اكره بقتل على قتل غيره لم يسعه ان يقدم عليه
فان قتله كان آثما فالرفع في الاكراه بالنظر الى الاثم فالمناسب ان لا يكون
في الخطأ والنسيان ايضا بالنظر اليه وقد صرحوا بخلافه اللهم الا
ان يقال المرفوع كمال الاثم في الجميع فلا ينافي اثبات الاثم في الجملة في الاكراه
الا ان صاحب الهداية قال ولا اثم في القتل الخطأ والمراد اثم القتل
فاما في نفسه فلا يعرى عن الاثم من حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبت
فائدة روي في كتب العربية واشتهر في الالسنة من لسان النبي صلى الله
عليه وسلم انا افصح العرب بيد اني من قريش وفي رواية صحاح اللغة — بيد اني
ميد بالميم لغة في بيد وفي رواية المغني انا افصح من نطق بالضاد
ثم ان بيد بمعنى لاجل على ما تحت المغني والمعنى ظاهر ح من وجه خفي من وجه
فانه لا يظهر التفضيل على غير القريش ولذا قال جماعة ان بيد بمعنى غير
والحديث من الضرب الثاني من تاكيد المدح اعني ذكر مدح لامر ثم ذكر
مدح آخر بصيغة الاستثناء المنقطع وكان وجهه انه لما ذكر انه افضل العرب
توهم انه من جنس غير القريش فانهم من العرب ايضا فاستدرك وقال
ما توهم من شائبة هذه الصفة فقط وهي المادحة ايضا فحصل المبالغة وقال
ابن مالك ان بيد بمعنى غير لكن الحديث من الضرب الاول من تاكيد المدح
اعني المدح بنفي الصفة المذمومة وكان وجهه ان قوله افصح العرب
في قوة لا قصور لي من جهة الفصاحة الا اني من قريش فجعل هذه الصفة
من الذم ادعاء على وجه المبالغة والتعليق بالمحال فائدة في الحديث — منك الجد
اللهم لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد

اتوك الرواية في اسم لا عدم التنوين هنا وجمهور النحاة على وجوب
التنوين في مثله بجعل الظرف معمولا له فيكون شبيها بالمضاف
واما جعل الظرف معمولا لمقدر هو خبر لا فلا يناسب المعنى اذ المقصود كونه
قيد الاسم لا الخبر كما لا يخفى لكن بعض النحاة جوزوا ترك التنوين
في مثل هذا الموضع ولذا جوز في الكشاف وتفسير القاضي في قوله تعالى
لا تثريب عليكم ان يتعلق الظرف باسم لا الا انه يمنع ذلك في قوله تعالى
لا غالب لكم اليوم وكانه مال الى المذهبين في الموضعين ثم الجد بالفتح
الحظ والسعادة والغنى وقد روي رواية شاذة بالكسر بمعنى الاجتهاد
وكان وجهه ان مجرد الاجتهاد لا ينفع بل الفضل منه او المراد به السعي
والحرص في الدنيا الى ذلك اشير في شرح البخاري للشيخ واما كلمة من
بمعنى عند كما قال صاحب الصحاح وبمعنى البدل اي بدلك او بدل طاعتك
على ما في الفائق والمغني والاولى انه ابتدائية كما هو معناها ومتعلقة
بينفع كما تقول لا ينفعك مني شيء ان انا اردتك بسوء فالمعنى هنا
المجدود لا ينفعه منك الجد الذي اعطيته وانما ينفعه ان منحته اللطف
والتوفيق وجوز صاحب الكشاف في الفائق ان يتعلق بهذا المعنى بالجد
ايضا وقد يتوهم ان فاعل ينفع مضمر ومنك الجد مبتدأ وخبر اي لا ينفع
ذا الجد جده وانما الجد منك وليس بذاك اليه اشار قدس سره في شرح الكشاف
فائدة في الحديث الحرب خدعة قال الشيخ ابن الحجر المشهور فيه بفتحتين
ويقال بالضم ثم السكون ويقال بالفتح ثم السكون اقول المذكور على الالسنة
سكون الدال عند فتح الخاء وقال في النهاية يروى بفتح الخاء وضمها
مع سكون الدال وبضمها مع فتح الدال فالاول معناه ان الحرب ينقضي

ينقضي امرها بخدعة واحدة اي ان المقاتل اذا خدع مرة واحدة لم تكن لها
اقالة وهو افصح الروايات واصحها ومعنى الثاني هو الاسم من الخداع ومعنى
الثالث ان الحرب تخدع الرجال وتمنيهم ولا تفي لهم كما يقال فلان
رجل لعبة وضحكة للذي يكثر الضحك واللعب وقال الامام النسفي في كتابه
المسمى بطلبة الطلبة بضم الخاء وسكون الدال هو المشهور فائدة
في الحديث فمن هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة
وان هم بها فعملها كتبها الله عنده عشر حسنات الى سبعمائة ضعف
الى اضعاف كثيرة وان هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة
كاملة وان هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة قوله عشر حسنات
فيه اشكال لان ارادة الحسنة حسنة فالجزاء احدى عشرة حسنة
بل عشرون او عموم قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها والجواب
ان الاية مخصوصة بحسنة الجارحة وعملها والارادة بدون العمل حسنة
ومع العمل مندرج في عشر الحسنات لكن يكون حسنة من هم بها اعظم قدرا
من حسنة من لم يهم بها وعمل بها بغتة ثم الضعف اسم يقع على العدد
بشرط ان يكون معه عدد آخر فنقول لنا ضعف العشرة نعني منه عشرون
قوله الى اضعاف ينبغي ان يكون بتقدير عاطف اي والى اضعاف
يعني يتفاوت التضعيف بالنظر الى حال الاشخاص بحسب الاخلاص
والتعدية الى الغير وغيرهما واعلم انه لم ترد هذه الزيادة في اكثر الطرق
هنا بل الاقتصار على قوله الى سبعمائة كما في باب حسن اسلام المرء
في صحيح البخاري ايضا فلذا قال بعض العلماء ان التضعيف لا يتجاوز
ذلك العدد ولكن رد عليه بقوله تعالى يضاعف لمن يشاء والجواب

بان الاية يحتمل ان يراد منها تضاعف تلك المضاعفة نعم يخالفه هذه الزيادة
في الحديث هنا والتوفيق ان التضعيف الى العشرة مجزوم به وكثيرا ما
يضاعف الى سبعمائة وقد يضاعف الى ازيد بالنسبة الى الخواص
قوله وان هم بسيئة الخ هنا ابحاث الاول انه يتفاوت عظم الحسنة
بحسب الباعث على السيئة فان كان جارحيا تفر بمقاصدها فهي عظيمة
القدر سيما عند مقارنة الندم او العمل على عكسها بان اراد صرف دراهم
في معصية فتصدق بها ثم ظاهر الاطلاق كتابة الحسنة بمجرد ترك السيئة
لكنه قيد في كتاب التوحيد من البخاري ان يكون الترك من اجلي اي الحق تعالى
ويدخل في هذا من حال بينه وبين المعصية مانع كان يمشي الى امراة ليزني بها
فيجد الباب مغلقا ونحو ذلك صرح به الشيخ ابن الحجر الثاني ان كثيرا
من الفقهاء والمحدثين ذهبوا الى ان السيئة معفو عنها ما لم يعملها
وان قصدها واراده الظاهر حديث مسلم بلفظ انا اغفرها ما لم يعملها
لكن عامة السلف والخلف على ان الهم بالمعصية من غير تصميم كالخاطر الذي
يمر ولم يستقر معفو عنه والهم بها مع التصميم مؤاخذ به لكن العزم
على السيئة يكتب سيئة مجردة لا السيئة التي هم بها فنفس الهم
يكتب معصية فان عمل بها يكتب معصية ثانية وان تركها يكتب حسنة
واما الخاطر الغير المستقر بدون العزم لا يكتب الا ترى انه لو وقع في
خاطر المصلي قطع الصلوة لم تنقطع فان صمم على ذلك بطلت صلاته
قد قال في الازهار ان العزم على الكبيرة كبيرة عند المعتزلة وليست بكبيرة
عند اهل السنة وينبغي ان يكون الفرق بين العزم على المعصية وبين
مجرد القصد على هذا الوجه هو المختار عند الشافعية والحنفية والمحدثين على ما

الهم بالمعصية

على ما في كتبهم الثالث انهم اختلفوا في تاويل قوله تعالى ان تبدوا ما
في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله فقال طائفة هذه الاية خاصة
بكتمان الشهادة وقال الاكثر انها عامة فاختلفوا فقيل منسوخة
بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقيل غير منسوخة لان الاخبار
لا تنسخ فاولوا الاية بان الحساب لا يلزمه العذاب وان جزاءها في العقوبة
نوائب الدنيا وقيل الخبر الذي يتضمن حكما يجوز نسخه كما في المبحث
فانه يتضمن قولنا فحرم ارادة الشر بالقلب بخلاف الخبر المحض عن الماضي
فائدة في الحديث لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر اقول
العدوى اسم من الاعداء يقال اعداه الداء تعدية وهو ان يصيبه مثل ما
لصاحب الداء وذلك بان يكون ببعير جرب مثلا فتتقى مخالطته
بابل اخرى حذرا ان يتعدى ما به من الجرب اليها فيصيبها ما اصابه
وقد ابطله الاسلام وسياتي تتمة لذلك في جواهر اصول الحديث
ان شاء الله العزيز واما الطيرة بكسر المهملة وفتح التحتانية وقد تسكن
هي التشاؤم واصله انهم كانوا في الجاهلية يعتمدون على الطير فاذا
خرج احدهم لامر فان راى الطير طار يمنة تيمن به واستمر وان طار
يسرة تشاءم به ورجع وقد ابطله الشرع اذ لا اصل له ولا جهة
ولكنه قد يترتب اثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة الاغواء
ثم انه لا ينافي ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشوم اي بحسب العادة
لا الخلقة في ثلث الفرس والمرأة والدار فانه ذكر له تاويلات
منها انهم كانوا يتطيرون فاعلمهم النبي صلى الله عليه وسلم فلما ابوا
ان ينتهوا بقيت الطيرة في هذه الثلاث بمعنى ان هذه الاشياء

لا عدوى

اكثر ما يتطير به ممن وقع في نفسه شيء له ان يتركه ويستبدل غيره
وقال بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات ان كان الشوم حقا فهذه الثلثة
احق به بمعنى ان النفوس يتشاءم بها اكثر واختار الشيخ ابن الحجر انه
جرى العادة بالتشاؤم في هذه الثلث فاشار النبي صلى الله عليه وسلم
الى انه ينبغي للمرء صون اعتقاده بالاجتناب عن تلك الاشياء لئلا
يوافق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك صحة الطيرة فمن
وقع له ذلك في الدار مثلا ينبغي ان يبادر الى التحول عنها وكذا البواقي ن
فانه لو استمر على ذلك ربما حمله ذلك على صحة الطيرة واعلم انهم
فسروا اشام الفرس بعدم الغزو عليه وشوم الدار بالضيق وسوء
الجار والبعد عن المسجد وشوم المرءة بعدم الولادة اقول انت خبير
بان ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب لها على زعم الجاهلية
ذهاب المال او الجاه واما الهامة بالتخفيف في الاكثر فهي ان الجاهلية الهامة
يقولون اذا قتل الرجل ولم يقع القصاص خرجت من راسه دودة
تدور حول قبره او صارت روحه طايرا وقيل المراد طاير الليل
اي بالفارسية بوم وقيل يزعمون ان عظم الميت صار هامة اي طيرا
يسمونه الصدى فابطل الشرع ذلك كله واما الصفر ففيه ثلثة اقوال
الاول انه كانت العرب تزعم ان الصفر حية في بطن الانسان اذا جاع
واللدغ الذي يجده عند الجوع من عضه الثاني انه الشهر المعروف
تعده العرب شوما ففي الحديث نفي زعمهم على الوجهين الثالث
ان يريد ان الصفر ليس بداخل في الشهور الحرم كما يلزم من اعتبار
النسيء الذي يفعله الكفار في الشهور واعلم انه نقل في كثر العباد

العباد في كتب الحنفية معنى من بشرني بخروج صفر بشرته بالجنة
ثلثة اوجه من انه وعد صلى الله عليه وسلم في ربيع الاول بفتح مكة
وتحويل القبلة ولقاء الله تعالى بالموت واعلم انه من اعتقد ان تلك
الامور اسباب للاثار المترتبة عليها ولم يضف التدبير الى الله تعالى
فهو كافر وان علم ان الله سبحانه وتعالى هو المؤثر لكنه اسقط من ترتب الاثار
على تلك الامور بحسب التجربة العادية فان وطن نفسه على ذلك اساء
وان نال الحيوة واستعاذ به تعالى من الشر ومضى في فعله لم يضره ما وجد — لعله هكذا: وان تفاءل بالخير
في نفسه والا فيؤاخذ به وربما وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان
يقع كثيرا لاهل الجاهلية فائدة في الحديث لعنة الله على اليهود والنصارى
اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فيه اشكال من جهة ان النصارى ليس لهم
انبياء اذ ليس بين عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام نبي وليس له قبر
واجيب بانه كان لهم انبياء لكنهم ليسوا مرسلين كالحواريين ومريم في قول
وبان ضمير انبيائهم راجع الى المجموع اليهود والنصارى اقول فيه بعد
وتكلف جدا وبان المراد الانبياء وكبار الاتباع من الصلحاء فاكتفي بذكر
الانبياء اقول الاظهر ان يقال المراد المجموع تغليبا وبان المراد بالاتخاذ ذ
اعم من ان يكون ابتداعا واتباعا ولا ريب في ان النصارى يعظمون
قبر بعض الانبياء اتباعا لليهود اقول فيه انه لا اشكال في الاتخاذ
بل في اضافة قبور الانبياء الى النصارى فائدة في الحديث الحسن والحسين
سيدا شباب اهل الجنة الشباب جمع الشاب وبمعنى الحداثة ايضا
وهي خلاف الشيب ولم يجمع فاعل على فعال غيره لكن جعل في المغرب
قولهم قوم شباب من الوصف بالمصدر ثم الشاب ما بين الثلثين

الى الاربعين على ما في المغرب وقال صاحب الصحاح الكهل ما جاوز الثلثين
فيكون الشاب الى الثلاثين وذكر في لباب الغريب بين الكهل ابن ثلاث
وثلثين وذكر الامام النووي ينقضي سن الكهولة ببلوغ اربعين سنة
ويدخل الاربعين سن الشيخوخة وليس سنهما زمان هذا الاخبار
الشباب لانهما دون ثمان سنين عند فوت النبي صلى الله عليه وسلم
واما معنى الحديث ان الحسن والحسين سيدا كل من مات شابا ودخل الجنة
وانت خبير بان المتبادر من العبارة انهما ماتا شابين وان لم يلزم كونهما
السيد في سن من يسودهم وليس موتهما في سن الشباب اذ سنهما
فوق الاربعين بالاتفاق وكان السر ان من لم يتجاوز الستين
قد يعد في العرف شابا بالاشياخ ويجوز ان يقال اهل الجنة وان كانوا
شبابا كلهم الا ان الاضافة اضافة توضيح باعتبار بيان العام
بالخاص لكن خص من ذلك الانبياء والخلفاء **فائدة** في الحديث
ما من نفس منفوسة ياتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ذكر الامام
النووي في فتاواه معناه الاخبار بان كل نفس موجودة تلك الليلة
لا تبقى مائة سنة بل تموت قبل ذلك والمقصود انخرام ذلك القرن ووجود
آخرين وفيه تقصير الامل وليس معناه انه لا يعيش احد بعد ذلك
اكثر من مائة سنة وقال في شرح المسلم والجمهور على حيوة الخضر عليه السلام
بتاويل الحديث على انه كان في البحر او انه عام مخصوص ويؤيد كلامه انه
وقع التصريح بقيد على الارض في رواية اخرى للحديث وانه كان عيسى عليه السلام
حيا في السماء وكذا الدجال في جزيرة وقال الشيخ ابن الحجر مراده انه
عند انقضاء مائة سنة من تلك المقالة ينخرم ذلك القرن قد وقع الاجماع

حيوة الخضر

الاجماع من اهل الحديث على ان ابا الطفيل كان اخر الصحابة فوتا وغاية ما
قيل فيه انه بقي الى سنة عشر ومائة وهي راس مائة سنة من مقالة النبي
صلى الله عليه وسلم فانه قال ذلك قبل الموت بشهر فاندفع ما قاله الطيبي
اراد به موت الصحابة لكن هذا على الغالب والا فقد عاش بعض الصحابة
اكثر من مائة سنة وما قيل الخطاب مع من كان معه من صحابه صلى الله عليه وسلم
فائدة في الحديث انا سيد ولد آدم وفي الحديث الصحيح ايضا لا تفضلوا
بين الانبياء فالتوفيق بينهما بخمسة وجوه احدها انه نهى قبل ان يعلم انه افضلهم
فلما علم صلى الله عليه وسلم قال انا سيد ولد آدم ثانيها انه نهى عن تفضيل
يؤدي الى الخصومة كما نقل في الصحيح في سبب هذا الحديث من لطم المسلم اليهودي
ثالثها نهى عن   يشعر بنقص بعضهم رابعها قاله تواضعا
خامسها النهي عن التفضيل في نفس النبوة لا في ذوات الانبياء وزيادة في
خصايصهم **فائدة** في الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
سلم عن ركعتين في صلوة الظهر او العصر فقال له ذو اليدين اقصرت الصلوة
ام نسيت يا رسول الله فقال لم كل ذلك لم يكن قال انما صليت ركعتين
فقال رسول الله احق ما يقول ذو اليدين قالوا نعم فصلى بهم ركعتين
اخريين فيه ابحاث الاول التفرقة بين ذي اليدين وبين ذي الشمالين
والمذكور في الحديث ذو اليدين من بني سليم واسمه الخرباق بكسر المعجمة
وسكون الراء بعدها باء واخرها قاف قد تاخر وفاته بعد النبي صلى الله
عليه وسلم واما ذو الشمالين وهو خزاعي اسمه عمير قتل ببدر وهذا الفرق
هو الصواب المنقول عن البخاري وان قال بعض المحدثين باتحادهما او بان
المذكور في الحديث ذو الشمالين صرح به الشيخ ابن الحجر والشيخ ابن العراقي

البحث الثاني ان قوله قصرت روي بضم القاف وكسر الصاد وكل
رواية رجحها طائفة البحث الثالث ان قوله صلى الله عليه وسلم كل ذلك
لم يكن كذب فكيف صدر منه واجيب عنه باجوبة احسنها عندي
ان العصمة انما ثبتت عصمته عن الكذب في الاخبار عن الوحي في الاحكام وغيرها
دون الامور الوجودية سيما اذا لم يقر عليه بل نبه على السهو قال
بعض المحدثين يجوز السهو عليه اذا لم يقر على السهو فينبه اما على التراخي
وهو مختار امام الحرمين او على الفور وهو الاصح ثانيها انه سهي
لا نسي فاشار الى الفرق بين السهو والنسيان اذ السهو قد يقع
عن الافعال الظاهرة باعتبار الاشتغال بالاخرة بخلاف النسيان
فانه غفلة ورد بانه ليس بينهما فرق لغة وبانه وقع في الحديث انا بشر
انسى كما تنسون وثالثها انه نفي صلى الله عليه وسلم نسي بالتخفيف
لا نسي بالتشديد فانه جاز عليه التنسية لا النسيان ولا يخفى انه
يرد هذا الجواب مع السابق اخر الحديث من الاستفسار عن القوم وجوابهم
رابعها وهو المختار عند الشيخ ابن الحجر وتبعه السيد الشريف في كتب النهي
في شرح المفتاح ان المراد كل ذلك لم يكن في ظني واعتقادي لا بحسب نفس الامر
اقول كما لا يناسب منصب النبوة الاخبار الكذب الغير المطابق للواقع
فكذا الاعتقاد المخالف لنفس الامر البحث الرابع ان كلام النبي صلى الله
عليه وسلم يبطل الصلوة فكيف بنى فصلى ركعتين فقط الا ان يجعل كلامه
عليه الصلوة والسلام على ظن اتمام الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي
لا يبطلها عند الشافعية لكنها يبطلها عند الحنفية والمشكل فيه كلام القوم
وجوابهم عند الا على مذهب من جوز بعد الكلام في الصلوة لاصلاحها او من

او من قال جواب النبي في الصلوة واجب غير مبطل للصلوة واجيب
بان الصحابة لم يتكلموا بل اشاروا بالراس واليد وحمل القول على الاشارة
مجاز شايع وانت خبير بانه مع بعده عن العبارة لا يتم في قول ذي اليدين
تامل فائدة في الحديث من اقتبس علما من النجوم فقد اقتبس شعبة
من السحر المقصود انهما اشتركا في كونهما باطلا وخداعا وتمويها فان
النجوم لا فعل لها بل الفاعل هو الله تعالى وهو خالقها وخالق كل شيء
وكذلك السحر تخييل وفي الحديث ايضا اذا ذكرت النجوم فامسكوا
يعني امسكوا عن الخوض في علم النجوم والعمل به والتصديق لقائله ذكر الامام
ابو الشكور السالمي الحنفي علم النجوم كان مشروعا في زمن ادريس عليه السلام
قد نسخ بالاجماع والاشتغال بالمنسوخ خطأ والعمل به باطل ثم ذكر
روي عنه صلى الله عليه وسلم من اتى عرافا او كاهنا فصدقه على ما يقول
فقد كفر بما انزل على محمد فاذا قال ان الفلك يفعل كذا او النجم يفعل كذا
ورأى الفعل من هذه الاشياء فقد كفر ومن صدقه في ذلك يصير كافرا
ومن عرف الفعل من الله تعالى وعرف هذه الاشياء اسبابا فانه يقول
ان النجم كذا اذا بلغ برج كذا فانه يكون من الله فانه لا يصير كافرا ولكن
يكون مخطئا وقال الامام النووي الكهانة في العرب ثلثة اضرب
احدها ان يكون للانسان ولي من الجن يخبره بما يسترقه من السمع من السماء
وهذا القسم بطل من حين بعث الله النبي صلى الله عليه وسلم الثاني
ان يخبره بما يطرأ او يكون في اقطار الارض وما خفي عنه مما قرب
او بعد وهذا القسم لا يبعد ونفت المعتزلة وبعض المتكلمين هذين
الضربين ولا استحالة في ذلك ولا بعد في وجوده لكنهم يصدقون

المنجم والعراف

استراق السمع

ويكذبون والنهي عن تصديقهم والسماع منهم عام الثالث المنجمون لكون
الكذب منهم اغلب ومن هذا القسم العرافة وصاحبه عراف وهو الذي
يستدل على الامور باسباب ومقدمات وهذه الاضرب كلها كهانة
وقد اكذبهم الشرع وقال الشيخ ابن الحجر الكهانة بفتح الكاف ويجوز كسرها
ادعاء علم الغيب كالاخبار بما سيقع مع الاستناد الى سبب والاصل
فيه استراق الجن السمع من كلام الملائكة فيلقيه في اذن الكاهن والكهنة
قوم لهم اذهان حادة ونفوس شريرة وطباع نارية فالقاهم الشياطين
لتناسب وكانت الكهنة فاشية خصوصا في العرب وهي على اصناف
منها التلقي من الجن فان الجن يصعدون الى السماء ويسترقون السمع
فلما جاء الاسلام ونزل القران حرست من الشياطين وارسلت
عليهم الشهب فبقي من استراقهم ما تخطفه الاعلى مثل اصابة الشهاب
وكانت اصابة الكهان اي استراق السمع قبل الاسلام كثيرة جدا
واما في الاسلام فقد ندر ذلك جدا حتى كاد يضمحل ومنها ما يخبره الجني
لوليه بما غاب على غيره مما لا يطلع الانسان عليه غالبا او يطلع
من قرب دون بعد ومنها ما يستند الى ظن وتخمين وحدس وهذا
قد يجعل الله فيه لبعض الناس قوة مع كثرة الكذب ومنها ما يستند
الى التجربة والعادة فيستدل على الحادث لما وقع قبل ذلك وكل ذلك مذموم
شرعا وما ورد في ذم الكهانة احاديث باسانيد جيدة دالة على الوعيد
تارة بعدم قبول الصلوة اربعين يوما واخرى بالكفر فيحمل على حالتين
والعراف بفتح المهملة وتشديد الراء من يستخرج الوقوف على المغيبات
بضرب من قول او فعل ثم قال وفي الحديث بقاء استراق السمع للشياطين

بيان مفيد

للشياطين لكنه قل وندر حتى كاد يضمحل بالنسبة الى ما كانوا عليه في الجاهلية
قال القرطبي ويجب على من يقدر على منع ذلك ان ينفي من يتعاطى شيئا
من ذلك في الاسواق وينكر عليهم اشد النكير وعلى من يجي اليهم ولا يغتر
بصدقهم في بعض الامور ولا بكثرة من يجي اليهم ممن ينتسب الى اهل العلم
فانهم جهال وذكر صاحب الازهار شرح المصابيح واعلم ان بعض ما يقوله
الكاهن صحيح وصدق ومع ذلك يحرم القول بذلك وفيه دلالة على ان
من يقول الصدق والكذب لا يقبل قوله ولا روايته وشهادته وحرمة
الاتيان الى الكهان والعراف والمنجم بالاجماع ثم النهي عن علم النجوم ما يدعيه
اهلها من معرفة الحوادث في مستقبل الزمان مثل اخبارهم بهبوب الريح
ومجي المطر ووقوع الثلج والحر والبرد وتغير الاسعار ونحو هذا مما استاثر
الله تعالى لا يعلمه احد غيره الا باطلاع منه للانبياء او الاولياء فاما
ما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعرف به الزوال وجهة القبلة
فانه غير داخل في المنهي عنه نقل في الشرعة عن علي رضي الله عنه انه كان
يكره السفر والنكاح في محاق الشهر واذا كان القمر في العقرب ويؤيده
انهم جوزوا تعلم النجوم لمعرفة الوقت والقبلة وبالجملة من جوز مثل ذلك
ينبغي ان يجوز الكسوف والخسوف باعتبار الحساب على قولهم تامل وذكر
في شرح العقايد الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في المستقبل ويدعي
معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدعون
معرفة الامور فمنهم من يزعم ذلك من الجن ومنهم من يزعم ذلك بفهم اعطيه
والمنجم اذا ادعى علم الحوادث الاتية فهو مثل الكاهن وبالجملة علم الغيب
امر تفرد به الله تعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام

بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات
فيما يمكن ذلك ولذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند روية الهالة
للقمر يكون مطر ادعيا علم الغيب لا لعلامة كفر فان قيل ما الفرق بين علم
النجوم المحرم وعلم الطب المجوز اقول وبالله التوفيق الفرق انه لم يتصور
من عاقل ان يعتقد صانعية الدواء بحيث يتوهم معبوديته بخلاف الكواكب
فلذا ضل فيه طايفة وقد يفضي الاشتغال بعلم النجوم الى مثل ذلك
فبواسطة ذلك منع العلماء من النجوم دون الطب مع ان اعتقاد التاثير
والصنع في الكل ممنوع ولاعتقاد السببية العادية في الجميع وجه وتمام
المقام ان السحر يطلق على ما يقع بخداع وتخيلات لا حقيقة لها كالشعوذة — بيان السحر
من صرف الابصار عما يتعاطاه بخفة يده وقد يستعين في ذلك بما يكون فيه
خاصية ويطلق ايضا على ما يحصل بمعاونة الشياطين بضرب من التقرب اليهم
ويطلق على ما يحصل بمخاطبة الكواكب واستنزال روحانياتها بزعمهم ومنه
ما يوخذ من الطلسمات كالطابع المنقوش فيها صورة عقرب بشكل في وقت كذا
فينفع من لدغة العقرب واختلف في السحر فقيل لا حقيقة له وانما هو تخييل محض
والصحيح ان له حقيقة كما دل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة ثم على الصحيح
هل يمكن به انقلاب عين الى غيره او حجر وتغيير المزاج بالمرض ونحوه فالثاني
مذهب الجمهور لكنه ليس مقصورا على التفريق بين المرء وزوجه على ما زعم
بعضهم نظرا الى ان القران لم يذكر غيره في مقام التهويل والصحيح ان الاية
ليست نصا في منع الزيادة ويجوز في العقل الزيادة على ذلك والفرق
بين السحر والمعجزة والكرامة ان السحر يكون بمقارنة اقوال وافعال حتى يتم
للساحر ما يريد والكرامة تقع غالبا اتفاقا والمعجزة يكون بالتحدي ونقل — والفرق بين السحر والكرامة

ونقل امام الحرمين الاجماع على ان السحر لا يقع الا من فاسق والكرامة لا تظهر
على فاسق وقال القرطبي السحر حيل صناعية غير انها لدقتها لا يتوصل اليها
الا احاد الناس ومادته الوقوف على خواص الاشياء والعلم بوجوه
تركيبها واوقاته واكثرها تخييلات فيعظم عند من لا يعرفها وبعض السحر يؤثر
في القلب بالحب والبغض قال النووي السحر حرام وهو من الكباير بالاجماع
وقد عده النبي صلى الله عليه وسلم من الموبقات السبع ومنه ما يكون كفرا
ومنه ما لا يكون كفرا بل معصية كبيرة واما تعلمه وتعليمه فحرام فان تاب
عما هو كفر قبلت توبته وان لم يكن كفرا عزر وعن مالك الساحر كافر يحكم
مثله لا يستتاب كالزنديق وقال عياض وبقول مالك قال احمد وجماعة
وقد اجاز بعض العلماء تعلمه لاحد امرين اما لتمييز ما فيه كفر عن غيره واما
لازالته عمن وضع كان فيه فالاول لا محذور فيه الا من جهة الاعتقاد
فاذا سلم الاعتقاد فمعرفة الشيء لمجرده لا يستلزم منعا كمن يعرف
كيفية عبادة الاوثان واما الثاني فان كان ما لا يتم الا بنوع من الكفر
او الفسق فلا يحل اصلا والا جاز للمعنى المذكور كذا استفاد من شرح البخاري
للشيخ وفيه ايضا انهم قالوا لما كان السحر من تاثيرات الارواح الخبيثة
فالمعالجة بالادوية الالهية من الذكر والدعاء والقراءة والقلب اذا حملوا — كان
بالتوجه الى الحق تعالى لا يحيق به السحر فيشكل بما وقع من سحر النبي صلى الله عليه وسلم
ويمكن الدفع بان ما ذكر والمحمول على الغالب وانما وقع به عليه الصلوة والسلام
لبيان تجويزه ذلك وذكر في شرح المقاصد السحر امر خارق للعادة
من نفس شريرة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتلمذ وبهذين
الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون باقتراح المقترحين

وبانه يختص ببعض الازمنة والشروط وبان صاحبه ربما يستعين
بالفسق في الخزي في الدنيا والاخرة الى غير ذلك من الفروق **فائدة**
في الحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم
يفشو الكذب فان قيل قد قال عليه الصلوة والسلام مثل امتي
مثل المطر لا يدري اوله خير ام اخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية
تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل
شرف قرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم ولزوم سنن العدل والصدق
واجتناب المعاصي على ما اشار اليه قوله عليه الصلوة والسلام
ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة
فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر لايمانه
بالغيب طاعةً ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة اثار الوحي والمعجزات
كذا في التلويح لكن قال الامام النووي في فتاواه ان حديث مثل امتي
ضعيف لانه روي عن يوسف الصفار وهو ضعيف بالاتفاق كثير الوهم
منكر الحديث ولو صح لكان هذا بعد نزول عيسى عليه السلام حين يظهر البركة
ويكثر الخير ويظهر الدين بحيث يشكل على الرائي اهل هؤلاء افضل
ام الاوايل وهذا فيما يظهر عند الرائي والا فاول الامة افضل في نفس الامر
وذكر بعض المحدثين ان القرن الاول هم المفضلون على ساير القرون
بلا شبهة وانما التردد في نفعهم في بث الشريعة والذب عنها
والمطر ينبت الزرع في الاول ثم يربيه عند استوائه في الاخر فلا يدري
انفعه في الاول اجدر ام في الاخر **فائدة** في الحديث لا تسبقوني
بالركوع والسجود فمهما سبقكم به تجمعوني الى حد بدنت قال اهل العلم

العلم بالرواية الصواب بدنت بالفتح وتشديد الدال اي كبرت
وصرت ذا سن وروي بدنت بضم الدال وهو خطأ لان معناه
كثر اللحم ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة **فائدة** في الحديث
اخنع الاسماء عند الله رجل يسمى ملك الاملاك وجاء في الصحيح عن سفيان
ابن عيينة فان ملك الاملاك مثل شاه شاهان ثم اخنع بالخاء المعجمة
قبل النون فراخها العين وروي بالياء في اخرها اي احيا
وكلاهما بمعنى اوضع واذل كذا ذكره الامام النووي وروي انخع
بتقديم النون على الخاء بمعنى اقتل الاسماء من النخع في الذبيحة وهو
ان يجوز بالذبح الى النخاع فكان الاسم سبب اهلاك المسمى بالكلية
لاستحقاقها بالتكبر الذي من صفات الحق تعالى وتقدس **فائدة**
في الحديث ان قعر جهنم لسبعون خريفا وروي ان في قعر جهنم لسبعين
وروي ان قعر جهنم سبعين وكان وجه الاخير ان خبر ان ايضا
منصوب في لغة رواها في المغني او ان القعر مصدر قعرت البئر
اذا بلغت قعرها وسبعين ظرف اي ان بلوغ قعرها يكون في سبعين
عاما **فائدة** في الحديث ان من اشد الناس عذابا يوم القيمة المصورون
الاصل انه اي ان الشان ووجه الكسائي بزيادة من في اسم ان
كذا قال ابن مالك ورده صاحب المغني بان الكلام موجب والمجرور
معرفة في الاصح وبان المعنى يأباه لانهم ليسوا اشد عذابا يوم القيمة
من ساير الناس اقول فيه انه ورد في صحيح مسلم ان من اشد
واختلف النسخ ففي بعضها المصورين وهي الاكثر وفي بعضها المصورون
واما في صحيح البخاري ففيه اشد الناس عذابا عند الله المصورون وذلك على سبيل

المبالغة والرد عليهم وقيل المراد نهي عن تصويرها لعبد من دون الله
وهو عارف بذلك قاصد اليه فانه يكفر بذلك وقيل هذه الرواية محمولة
على الرواية التي فيها كلمة من **فائدة** روي في اركان الحج لبيك ان الحمد والنعمة
لك ان هذه يكسر ويفتح على معنى لان الحمد ونقل في الكشاف في اخر
سورة يس الفتح عن الشافعي والكسر عن ابي حنيفة اقول قال الامام النووي
في الروضة الكسر اصح واشهر وذكر الشيخ ابن الحجر والكسر احوط عند الجمهور
ونقل عن بعضهم وجه ذلك انه يقتضي ان يكون الاجابة مطلقة غير مقيدة
وان الحمد والنعمة لله تعالى على كل حال والفتح على التعليل كانه يقول اجيبك
لهذا السبب **فائدة** في الحديث ان الله خلق ادم على صورته يحتمل وجوها
احدها ان الضمير راجع الى انسان اخر ضربه رجل على وجهه فمر النبي صلى
الله عليه وسلم فقال ذلك الحديث ثانيها انه راجع الى ادم عليه السلام
والمقصود رد الدهرية القائلين بانه لا انسان الا ان خلق من نطفة
او الاشارة الى انه لا مسخ ولا تسوية في ادم بوجه ما بخلاف اصحابه
في الحسن من الطاوس والبعض والحية ثالثها وهو المختار عند المحققين
ان الضمير راجع الى الله تعالى والمراد من الصورة الصفة يعني ان الله اعطاه
نعوت الكمال وصفات المتعالي من الكلام والبيان والعظمة والجلال او الاضافة
للتشريف وبهذا التقرير يظهر وجه الحديث الاخر اعني رايت ربي
في احسن صورة وله تاويل اخر اي رايت ربي وانا في احسن صورة
وقيل كان ذلك رؤيا منام ذكر الامام الغزالي في الرسالة النورية عالم
الشهادة فقال العالم الغيب ثم قال ان كان لهذه الحضرة الالهية المشتملة
على اللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم ممتاز الصورة وان كان يوجد

لبيك ان الحمد

يوجد للصورة الانسية نوع ترتيب على هذه الشاكلة فهي صورة الرحمن
وفرق بين ان يقال على صورة الله وبين صورة الرحمن لان الرحمة
الالهية هي التي صورت من الحضرة الالهية بهذه الصورة ثم انعم على ادم
باعطاء صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف العالم حتى كانه كل ما في العالم
اذ هو نسخة من العالم مختصرة ولولا هذه الرحمة لعجز الادمي في معرفة ربه
اذ لا يعرف ربه الا من عرف نفسه فلما كان هذا من اثار الرحمة صار
على صورة الرحمن لا على صورة الله ولولا هذا المعنى لكان على صورة الرحمن
غير منظوم بل ينبغي ان يقال على صورته واللفظ الوارد في الصحيح
على صورة الرحمن واعلم ان الحديث من عرف نفسه فقد عرف ربه
تاويلا اخر ظاهر يا من عرف نفسه بالامكان والحدوث فقد عرف ربه
لان الممكن والمحدث لا بد له من صانع على ما عرف في موضعه **فائدة**
في الحديث اني لاجد نفس الرحمن من جانب اليمن وفي رواية اجد نفس
ربكم قالوا عنى به الانصار الذين فرج الله بهم كرب المؤمنين وهم
يمانيون لانهم من الازد والنفس مستعار من نفس الهواء الذي يرده
التنفس الى الجوف فيبرد من حرارته او من نفس الريح الذي يتنسمه فيستروح ح
اليه او من نفس الروضة وهو طيب روائحها ويقال انت في نفس
اي في سعة وفسحة ومنه الحديث لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمن
يريد انها تفرج الكرب وتنشئ السحاب وتنشر الغيث وتذهب الجدب
وقال الازهري النفس اسم وضع موضع المصدر من قولهم نفس تنفيسا
ونفسا كما يقال فرج تفريجا وفرجا كانه قال اجد تنفيس ربكم من
اليمن ويمكن ان يقال الحديث اشارة الى قبول اهل اليمن الايمان بلا تشبيه

نفس الرحمن

منقبة للمسلمين وشيوع الاسلام فيه وكذا ورد في الحديث الآخر
الايمان يمانٍ **فائدة** في الحديث ينزل الله الى السماء الدنيا في كل ليلة
وفي رواية في ليلة النصف من شعبان النزول بمعنى الاقبال الى الارض بالرحمة
والاستعطاف فيقول هل من مستغفر هل من تائب هل من سائل ولعبادة
اخرى المراد نزول الالطاف الالهية وقربها من العباد وقيل المراد
نزول الملائكة ثم التخصيص بالليل وبالثلث الاخير منه لانه وقت التهجد
وغفلة الناس عمن يتعرض لنفحات رحمة الله وعند ذلك يكون النية
خالصة والرغبة الى الله تعالى وافرة وذلك مظنة القبول والاجابة
فائدة في الحديث ما من ادمي الا وقلبه بين اصبعين من اصابع الله
وفي رواية من اصابع الرحمن هذا مثل لكمال القدرة والاستيلاء والعظمة
من الله تعالى ولنهاية العجز والافتقار والذل لابن آدم حيث يتصرف فيه
بما شاء فيصرفه تارة الى الخيرات فيوقعه الى الطاعات ويميله تارة
الى الشرور والقبائح فيمتحنه بابتلاء المعاصي فيكون مضطرا بين صفة
الجلال وبين لغت الجلال **فائدة** في الحديث لا تسبوا الدهر فان الله
هو الدهر اورده الائمة في الكتب لكنه ذكر في ميزان الاعتدال رواية سعيد
ابن هاشم الفيومي وهو ضعيف ثم تاويله ان العرب كانت تضيف الاشياء
الى الدهر قال الله تعالى وما يهلكنا الا الدهر وكانوا يلعنون الدهر
ويسبونه عند النوازل ويذكرون ذلك في اشعارهم فقال النبي صلى الله
عليه وسلم لا تسبوا الدهر على تاويل لا تسبوا فاعل هذه الاشياء
بكم فانكم اذا سببتموه وقع السب على الله تعالى لانه الفعال لما يريد
بل يقول لو فرض ان الدهر فاعل لهذه الاشياء لكن لا خفاء في ان

فانه هو الدهر

ذلك بتقدير الله تعالى وارادته وامره ومشيته وهو الذي
اعطى الدهر القوة على الفعل فبالحقيقة الفعل من عنده تعالى وتقدس
الا يرى انه لو صدر من عند زيد نفع او ضر بالنسبة الى شخص فيذم العبد
او يشكره يقال له ان زيدا هو الغلام فلا تشكر الغلام او لا تذمه
ثم الكلام على حصر المسند في المشهور اي الجالب هو الله لا غيره وذهب
صاحب الكشاف الى انه لحصر المسند اليه اي ان الله هو الجالب
فائدة وما يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته
كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها
ورجله التي يمشي بها وان سألني اعطيته ولئن استعاذني لاعيذنه
كذا في البخاري لكنه ذكر الذهبي هذا غريب جدا لولا هيبة الجامع لعدوه
في منكرات خالد شيخ البخاري وفيه مقال ولم يرو هذا الا بهذا الاسناد
ولا اخرجه البخاري ثم قال الشيخ ابن الحجر ان للحديث طرقا تدل على ان له
اصلا وان كان في بعضها مقال ثم التاويل في المعنى ان كليته بي
فلا يصغي سمعه الا الى ما يرضيني ولا يبصر الا بما امرته وبالجملة لا يتحرك
له جارحة الا في الله لله فهي كلها يعمل بالحق للحق وحمله الصوفية
على مقام الفناء والمحو وانه الغاية التي لا شيء وراءها ولا يخفى انه
لا تمسك للقائلين بالاتحاد والوحدة المطلقة الى آخر الحديث
الى قوله ولئن سألني **فائدة** في الحديث البر حسن الخلق والاثم ما حاك
في نفسك وكرهت ان يطلع عليه الناس قال الامام النووي البر يكون
بمعنى الصلة والصدق واللطف وحسن الصحبة والعشرة والطاعة
وهذه الامور هي مجمع حسن الخلق ومعنى حاك تردد وتحرك ولم ينشرح له

الصدر وحصل في القلب منه الشك وخوف كونه ذنبا اقول المقابلة
بين الاثم والبر على هذا غير ظاهرة الا ان يدعى مبالغة انه ما ليس البر وحسن
الخلق اثم والاظهر انه اشارة الى ما في النهاية قولهم ان البر دون الاثم
اى ان الوفاء بما جعل على نفسه دون الغدر والنكث **فائدة** في حديث
الايمان والاسلام والاحسان قال فاخبرني عن الاحسان قال ان تعبد الله
كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ثم ذكروا انه اشار في الحديث
الى حالتين ارفعهما مشاهدة الحق بقلبه والثانية ان يستحضر اطلاع الحق
على ما يعمله اى يراعي الادب اذا كنت تراه وان لم تره فاستمر على العبادة
فانه يراك اذ المعنى لا تغفل فانه يراك وظني انه مجرد رؤية العبد اياه تيسر
اعلى من رؤية تعالى لعمل العبد في العبادة كما لا يخفى على المنصف فالوجه ان
يجعل المعنى الاول مشتملا على رؤية العبد ورؤية الحق تعالى والثاني مجرد
رؤية الحق فان رؤيته تعالى لازمة قطعا فلذا ترك الاشارة اليها
في المعنى الاول وينبغي ان يعلم انه وقع في اخر الحديث فانه جبرئيل اتاكم
يعلمكم دينكم ولقائل ان يقول ورود الحديث في اخر العهد والاسلام
على ما صرح في شرح البخاري للشيخ ابن الحجر فلا وجه لجهل الصحابة حينئذ بامر الدين
والجواب ان المراد التثبت على ذلك كما قالوا في قوله تعالى اهدنا الصراط او المراد
التعليم بالفرق بين الايمان والاسلام والاحسان واظهار التفاوت
بين فردي الاحسان **فائدة** في الحديث ان الحلال بين والحرام بين وبينهما
مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه
وعرضه اقول معنى الحديث الحلال الطيب والحرام الخبيث اى ما له في الحقيقة
جهة واحدة من الحل او الحرمة ظاهر امره بنص او قياس او استصحاب

استصحاب او غيره على المسلمين وبينهما ما في محل الاشتباه لا يعرفها
العوام بل كثير من العلماء وانما يعرفها المجتهدون بل انما يعرفها المؤيدون
منهم بالنظر الدقيق المنور بنور التقوى فالحقها هؤلاء المجتهدون باحدهما
او بقريب منهما فتلك المشتبهات يجوز ان تكون مما تعارض فيه دليلان
على الحل والحرمة بل مباحة بالنظر الظاهري الفقهي لكن تحتها ستر دقيق
يقتضي الاجتناب يعرفه اصحاب التقوى من اهل البصيرة هكذا احقق
المقال ودع عنك ما قيل او يقال ثم قوله استبرأ استفعل من البراءة
اى برأ دينه من النقص وعرضه من الطعن كذا في شرح البخاري للشيخ وقال
في النهاية العرض في اللغة موضع المدح والذم من الانسان سواء كان
في نفسه او في سلفه او من يلزمه امره ويطلق على نفسه وبدنه لا غير
وهو المراد في الحديث **فائدة** في صحيح البخاري في رواية شعبة لما نزلت
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم قال الصحابة يا رسول الله اينا لم يظلم
فانزل الله ان الشرك لظلم عظيم اقول في المقام ابحاث الاول
ان اخر الاية الاولى اولئك لهم الامن وهم مهتدون فللقائل ان يقول
يجوز ان يراد ثبوت الامن على الدوام من اول الامر كما يناسبه الجملة
الاسمية او الامن على سبيل الجزم فلم يحمل الصحابة الاية على ذلك
حتى يقع الاشكال مع ان حمل الظلم المنكر على الشرك بواسطة انه
اعظم انواعه بعيد لا يفهم من العبارة والجواب ان ما قبل الاية وما بعدها
في الفرق بين المؤمن والكافر حيث قال تعالى وكيف اخاف ما اشركتم
ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا فاي الفريقين
احق بالامن ان كنتم تعلمون الذين امنوا الاية الثاني ان المتبادر

من قوله تعالى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اجتماع الايمان والظلم اذ قولهم لبس بالفتح
يلبس بالكسر بمعنى خلط فوجهه ان المراد لم يلبسوا ايمانهم بوجود الصانع
باثبات الشريك له لكنه حمل كثير من المحدثين الاية على الارتداد وتقدم الايمان
على الكفر المتاخر واختار الشيخ ابن الحجر ان المراد بالاية النفاق وانت
خبير بانه لا يلايم دفع اشكال الصحابة لقول لقمان ان الشرك لظلم عظيم
اذ الشرك ليس بخاص بالنفاق وان كان عاما الثالث ان هذه الرواية
للحديث يقتضي ان يتاخر نزول قوله تعالى ان الشرك لظلم عظيم عن الاية الاولى
واستشكال الصحابة لكن رواه البخاري ومسلم من طريق اخر فقالوا
اي الصحابة اينا لم يلبس ايمانه بظلم فقال صلى الله عليه وسلم انما هو الشرك
الم تسمعوا ما قال لقمان وفي رواية ليس بذاك الا تسمعون الى قول لقمان
فظاهر هذه الطريقة ان الاية التي في سورة لقمان معلومة لهم ولذا نبههم
عليها فقال الشيخ ابن الحجر ويحتمل ان يكون نزولها وقع في الحال فتلاها النبي
عليه الصلوة والسلام عليهم ونبههم فتلتئم الروايتان وانت خبير بانه
بعيد بل الوجه انه يجوز ان يكون قول لقمان معلوما للصحابة قبل نزول الاية الثانية
باخبار النبي صلى الله عليه وسلم **فائدة** في الحديث للبخاري يخرج من النار من
قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال
لا اله الا الله وفي قلبه وزن برة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله
وفي قلبه وزن ذرة من خير وفي رواية بدل قوله من خير من ايمان اقول
يستشكل الحديث على المحققين من العلماء القائلين بان النطق بالشهادتين
شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لا للاحكام الاخروية من دخول الجنة والخلاص
من النار فقال الشيخ ابن الحجر المراد بالقول هنا القول النفسي وانت خبير

خبير بانه ليس ايضا شرطا بل مجرد الاعتقاد كاف عند المحققين وقال المولى
الكرماني المراد الخروج بحسب حكمنا وفيه انه غير مفهوم من العبارة ولا
بمقصود ههنا ايضا اذ الخروج بحسب الحكم لا مدخل فيه لمراتب ما في القلب
فالوجه عندي انه يجوز ان يكون الخروج من النار مرتبة اخرى للايمان
انزل من تلك المراتب المشتملة على القول والاعتقاد وهي مرتبة الاعتقاد
فقط **فائدة** في الحديث للبخاري عن زبيد قال سألت ابا وائل عن المرجئة فقال
حدثني عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال سباب المسلم فسوق وقتاله كفر
قال الشارحون السباب بكسر السين وتخفيف الموحدة اشد من السب
وهو ان يقول في الرجل ما فيه وما ليس فيه والفسق في الشرع الخروج عن طاعة
الله ورسوله وهو اشد من العصيان واطلاق الكفر على قتال المسلم
مبالغة او التشبيه فان قتال المسلم من شان الكافر او المراد بالكفر الخروج
عن حقوق المسلمين ثم قالوا مقتضى الحديث الرد على المرجئة وعرف منه مطابقة
جواب ابي وائل للسؤال عنهم كانه قيل كيف يكون مقالتهم حقة والنبي صلى الله
عليه وسلم يقول هذا اقول في الرد على هذا الوجه اشكال لان الايات
والاحاديث الدالة على وجوب الطاعة كثيرة بحيث لا مجال للنزاع فلا وجه
لان يقول احد من المرجئة وغيرهم انه لا يفسق احد بترك المامور به وسباب
مرجئة المسلم نعم المرجئة يقولون بان الذنب لا يضر مع الايمان الا برانه
قال الشيخ ابن الحجر في المقدمة الارجاء اي التاخير على قسمين منهم من اراد
به تاخير القول في تصويب احدى الطائفتين الذين يقاتلون بعد عثمان
رضي الله عنه ومنهم من اراد به تاخير الحكم على من اتى بالكبائر وترك
الفرائض بالنار لان الايمان عندهم الاقرار والاعتقاد ولا يضر العمل مع ذلك

وقال صدر قدس سره في شرح المقاصد جعلوا اي المعتزلة عدم القطع
بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر ان شاء ويعذب ان شاء
على ما هو مذهب الحق ارجاء بمعنى انه تاخير للامر وعدم الجزم بالثواب
او العقاب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين
اخذت الارجاء قال من الملائكة قالوا لا علم لنا وانما المرجئة الباطلة هم
الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار
للكفار وقال ايضا اجمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق وانما
اختلفوا في كونه مؤمنا او فاسقا وظني ان مقصوده ابي وائل الرد
على المرجئة على سبيل الرمز والاشارة الدقيقة وبيانه ان مذهبهم
وان كان رديا وهم يستحقون السب لكن سبهم في محل المخاطرة فلذا
خاف واعرض عن سبهم صريحا واوّل حديث ابن مسعود **فائدة**
في الحديث من تعلم القران ثم نسيه لقي الله وهو اجذم اختلفوا في تفسير
الاجذم قيل هو المقطوع اليد وفيه انه لا يناسبه ولعل الخفي ان العقوبة
يكون في محل الذنب من الاعضاء الا الضرورة كالجلد بالنسبة الى الزاني
فان ذلك العضو مما يجب ستره فلا يناسب ايلام الشخص بالنظر اليه بل نقول
الظاهر انه لا يراد بالاجذم هنا معناه الظاهر من حيث العقوبة الدنيوية
بقرينة قوله لقي الله بل لازمه حيث العقوبة الاخروية ولم نعهد في الايات
والاحاديث ان يعبر عن جزاء عمل عضو حيث الاخرة بعقوبة عضو آخر بلا رعاية
مناسبة وقيل الاجذم هنا بمعنى المجذوم الذي ذهبت اعضاؤه كلها
وكانه نظر الى ان النسيان فعل القلب الذي امير البدن ورده الجوهري
بانه لا يقال للمجذوم اجذم وقيل المعنى لقي الله وهو اجذم الحجة لا لسان

له يتكلم ولا حجة في يده وقيل المعنى لقي الله خالي اليد من الخير
والثواب فكنى باليد عما يحويه ويشتمل عليه من الخير وقد سبق في حديث
كل امر ذي بال اقول الحق ان يفسر الاجذم بمقطوع اليد ويراد به لازمه
ووجه المناسبة ان اليد آلة الانسان في اكتساب المنافع الدنيوية
كلها فكذا القران سبب يهتدى به الى الشرائع المفضية الى السعادات
الاخروية **فائدة** في الحديث بعثت في نفس الساعة اي بعثت
وقد حان قيام الساعة الا ان الله اخرها قليلا فبعثني من قولهم نفس
فلان عن غريمه اذا انظره واخره بعد ان حان قضاؤه ووجب
اقتضاؤه ولكن وجه آخر هو ان جعل للساعة نفسا كنفس الانسان
فقال بعثت في وقت احس بنفسها وقربها **فائدة** في الحديث
مات حتف انفه الحتف الهلاك كانوا اي العرب يتخيلون ان روح
المريض تخرج من انفه فان جرح خرجت من جراحته كذا في النهاية
لكن قال السيد الرضي صاحب النهج الميت على فراشه من غير ان يحله
القتل انما يتنفس شيئا فشيئا حتى ينقضي فخص بذلك الانف
لانه جهة لخروج النفس وحلول الاجل ولا يكاد حال في ذلك في سائر الميتات
حتى يكون الميتة ذات مهلة فلا يستعمل ذلك في الميتة بالغرق والهدم
وجميع فجاآت الموت وانما يستعمل في الميتة المماطلة **فائدة**
في الحديث ان من البيان لسحرا ان اريد بالحديث المدح فالمعنى انه يستمال
به القلوب ويرضى به الساخط ويستذل به الصعب فالمشبه به السحر
بمعنى ما دق ولطف ماخذه على ما في الصحاح او السحر بمعناه الحقيقي المشهور
لكن بعد تجريده عن ملاحظة الخديعة والتمويه وان اريد به الذم فالمعنى انه

يكتسب به من الاثم ما يكتسبه الساحر وانه قد يخدع بزخارفه وحسن
معارضته ومطالعه **فائدة** في الحديث الحجر يمين الله من شاء صافحه بها
المراد ان الحجر جهة من جهات القرب الى الله سبحانه فمن استلمه وباشره
قرب من طاعته تعالى فكان كالملاصق بها والمباشر لها فاقام عليه الصلوة
والسلام اليمين هنا مقام الطاعة التي يتقرب بها الى الله تعالى لانه اذا
اراد احد في العادة التقرب الى صاحبه اي يصافحه بكفه ويعلق يده بيده
ولما جاء عليه الصلوة والسلام بذكر اليمين اتبعه بذكر الصفاح ليبلغ
بالبلاغة غايتها **فائدة** في الحديث عن عائشة قالت لما ثقل النبي
صلى الله عليه وسلم جاء بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي
بالناس فقلت يا رسول الله ان ابا بكر رجل اسيف وانه متى ما يقوم
مقامك لا يسمع الناس فقال الشيخ ابن الحجر متابعة لشرح الكرماني
متى ما يقوم كذا وقع للاكثر باثبات الواو ووجهه ابن مالك بانه شبه
متى باذا فلم يجزم كما شبه اذا بمتى في قوله صلى الله عليه وسلم اذا اخذتما
مضاجعكما تكبرا اربعا وثلثين بحذف النون لكنه ذكر في باب مناقب
علي رضي الله عنه فكبرا بلفظ الامر وفي بعضها بلفظ المضارع بحذف
النون منه اما للتخفيف واما لان اذا اجازته على شذوذ فيه
وذكر الكرماني في باب حسن اسلام المرء انه يجوز الجزم باذا وقال الشيخ
هناك انه لا يجزم اذا لكنه اختار في مغني اللبيب جواز الجزم باذا واهماله
في متى على التشبيه **فائدة** في باب مناقب الحسن من صحيح البخاري على ما
هو اصل النسخة عن عقبة بن الحارث رايت ابا بكر وحمل الحسن وهو
يقول شبيه بالنبي وليس شبيه بعلي وعلي يضحك وجهه انه خبر مبتدأ

يجزم باذا

ليس كان ضميرا متصلا به فحذف اي هو شبيه بعلي وجوز الشيخ ابن الحجر
ان يكون ليس حرفا عاطفا ايضا وهذا احسن معنى لان التوجيه الاول
يحتاج الى القلب في الكلام **فائدة** جليلة في الحديث ثلثة لهم اجران
رجل من اهل الكتاب آمن بنبيه وآمن بمحمد والعبد المملوك اذا ادى
حق الله وحق مواليه ورجل كانت عنده امة يطأها فادبها فاحسن
تاديبها وعلمها فاحسن تعليمها ثم اعتقها فتزوجها فله اجران
اقول فيه ابحاث الاول ان المعارف من الكتاب في عرف الشرع التورية والانجيل
والزبور وصحف ابراهيم وادريس وشيث اما لكونها لم تنزل عليهم بنظم
واما لعدم تضمنها الاحكام وانما هي حكم ومواعظ صرح به في كتاب النكاح
من شرح البخاري في الفقه الث في الثاني انهم اختلفوا في عيسى
عليه السلام هل صاحب شريعة مستقلة ناسخة لشريعة موسى عليه السلام
اولا قال صاحب الملل والنحل والانجيل لم يختص احكاما لكنه رموز وامثال
ومواعظ وما سواها من الاحكام محالة على التورية فكانت اليهود
بهذا لم ينقادوا لعيسى عليه السلام وادعوا عليه انه مامور بمتابعة موسى
ونقل عن عيسى ما جئت لابطل التورية بل لتكميلها في التورية النفس
بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص واقول
اذا لطمك اخوك على خدك الايمن فضع له خدك الايسر وقال
صاحب تبصرة الادلة في كلام الحنفية ومنها اي من الادلة على نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم ما ذكر في التورية عن الحق تعالى لموسى عليه السلام اني اقيم
لبني اسرائيل من اخوتهم مثلك فاجعل كلامي على فمه فاخوة بني اسرائيل
بنو اسمعيل ومثل موسى من الانبياء ليس الا محمدا عليهم الصلوة والسلام

ثمنية لهم اجران

الاختلاف في شريعة عيسى

لما انه صاحب شريعة مستقلة فيها بيان مصالح الدارين وليس لاحد سواه
من الانبياء ذلك وقد ذكر جدي في شرح المقاصد ذلك الكلام فراد فلا يعترض
الى من بعد موسى من انبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا [illegible]
ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستانفة وقال صاحب الصحائف
وليس من بعقب موسى ليس مثله اما لعدم الشركة او الشريعة او عدمهما
جميعا واما عيسى فلانه مع الشركة ما كان صاحب شريعة ايضا لكنه ذكر في
جامع الاصول في اخر الباب الثاني من الفن الثاني من الركن الثالث
في الاسماء والكنى والالقاب وكل نبي جاء بعد موسى ممن بعث او لم يبعث
فانما كان يقوم بشريعة موسى الا ان بعث المسيح عيسى عليهما السلام
فنسخها وذكر في التمهيد لابي الشكور السالمي الحنفي وعيسى بعد نزوله من السماء
يتابع محمدا عليهما الصلوة والسلام لانه نسخت شريعته بالاتفاق وهو كان
رسولا صاحب شريعة وسيكون رسولا بعد النزول الا انه لا يكون
صاحب شريعة ثم ذكر ايضا وساير الانبياء كانت لهم الصحائف
ما كان فيها امر ونهي ولا ما ينسخ من طريق الوحي بل فيها الدعاء والوعظ
كما في الزبور ونحوه وذكر ايضا قال اهل السنة صاحب الشريعة واولو العزم
من الرسل وكانت ستة ادم ثم نوح ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم محمد
عليهم الصلوة والسلام وذكر في التفسير الكبير والوجيز والوسيط في قوله
تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا يعني شرايع مختلفة للتورية شريعة
وللانجيل شريعة وللقران شريعة وذكر في باب العزيمة من الكشف الكبير
في اصول الفقه الحنفي اولو العزم من الرسل نوح وابراهيم وموسى وعيسى
اصحاب الشرايع وهم مع محمد عليهم الصلوة والسلام خمسة ويوافقه ما في

ما في تفسير الثعلبي وقد اشتهر في كتب الحديث واصول الفقه انهم اختلفوا
في ان النبي محمدا صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا قبل البعثة بشرع ام لا
والمختار انه كان متعبدا فقيل بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل
عيسى عليهم الصلوة والسلام وذكر في شرح الخطبة من المواقف انه يحرم في دين
اليهود المباضعة والبيتوتة على الحايض ويقتل بقود اي القصاص
واما في دين النصارى فيجوز مباضعة الحيض ويتعين العفو وذكر في الكشاف
في سورة ال عمران حرم شريعة موسى الشحوم ولحوم الابل والسمك وكل ذي ظفر
فاحل لهم عيسى بعض ذلك وذكر في تفسير القاضي قوله تعالى وليحكم اهل الانجيل
بما انزل الله فيه يدل على ان الانجيل يشتمل على الاحكام وان اليهودية
منسوخة ببعثة عيسى عليه السلام وانه كان مستقلا بالشرع وحمل في
الكشاف الاية بان المعنى وليحكموا بما انزل الله فيه من ايجاب العمل باحكام
التورية اقول التاويل في غاية البعد وقد قال الله تعالى وقالت اليهود
ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ثم ظني
في التوفيق بين تلك الروايات المتخالفة ان من اثبت لعيسى عليه السلام
الشريعة المستقلة اراد دينه يشتمل على الاحكام الناسخة في الجملة وهو ظاهر
ومن نفى اراد ان عيسى متمم مكمل للتورية موضح لمجملاتها تابع لشريعة موسى
في اكثر الاحكام متعبد بها على انها شريعة سابقة لا على انها شريعة نفسه
بخلاف نبينا عليه الصلوة والسلام فانه متعبد على القول المختار
بالشرايع السابقة على انها شريعة ذكرت في القران نقلا من الكتب السابقة
بلا انكار وان الاحكام المذكورة في الانجيل المخالفة للتورية في غاية القلة
على ما في اول شرح البخاري للشيخ ابن الحجر مع انها مستنبطة بطريق الرمز

الى ذلك النسخ الظاهر الواقع بالانجيل وقد توضح ما ذكرنا ان الشافعي مثلا
قلده واتبعه جماعة واعتقدوا ان له مذهبا واصحاب مخالفة كابي حنيفة
لا يعتبرون قوله ويعتقدون بطلانه بخلاف ابي يوسف فانه لا يعد صاحب
مذاهب ولا يعتقد اصحاب ابي حنيفة بطلان قوله ويعتبرون قوله وذلك
لان ابا يوسف بصدد متابعة ابي حنيفة وينظر في اصول مذهبه ومخالفته قليلة
بخلاف الشافعي الثالث ان المراد بالكتاب في الحديث التورية والانجيل
عند الجمهور وقال طايفة المراد الانجيل خاصة ان قلت النصرانية ناسخة
لليهودية ويؤيده انه قد وقع ايضا في الرواية الصحيحة بدل آمن بنبيه
آمن بعيسى وذكر الشيخ ان عيسى مرسل الى بني اسرائيل فمن اجابه منهم نسب اليه
ومن كذبه لم يكن مؤمنا ومن دخل في اليهودية من غير بني اسرائيل واستمر
على اليهودية لعدم ان بلغه دعوة عيسى فادرك بعثة محمد صلى الله عليه وسلم
فداخل في هذا الخبر ولا يتفاوت الحال بان يكون شرع عيسى ناسخا لشريعة
موسى ام لا فيجوز التعميم بقي الاشكال في انه روى الطبراني ما يدل على ان قوله
تع الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله يؤتون
اجرهم مرتين نزلت في شان اليهود الذين سكنوا من بني اسرائيل في المدينة
وحواليها وذلك لانه لا وجه للقول بالاجر على الدين المنسوخ ويمكن ان يقال
لم يبلغ دعوة عيسى الى اهل المدينة اقول فيه بعد جدا لان هرقل عظيم الروم
ملك على بيت المقدس ارسل اليه النبي صلى الله عليه وسلم كتابا وذهب
ابو سفيان للتجارة الى جانبه وهو نصراني وقال الطيبي لا يبعد ان يكون
طريان الايمان سببا لقبول تلك الاعمال والاحكام وان كانت منسوخة
بشرف محمد صلى الله عليه وسلم ولذا قيل في الحديث ان حسنات الكفار مقبولة بعد

بعد اسلامهم لا يقال يلزم ان يكون للكافر الحربي ايضا اجران لانا نقول
اهل الكتاب يعرفون محمدا صلى الله عليه وسلم فلهم فضل بخلاف ساير الكفار
ويؤيده ان نكاح الكتابية صحيح دون غيره البحث الرابع انهم اعترضوا
بتخصيص الاجرين هؤلاء الثلث مع انه من صلى وصام مثلا فله اجران
واجابوا بان الفاعل في كل من الثلث جامع بين امرين بينهما مخالفة
عظيمة كان الفاعل لهما عامل بالضدين ثم اعترضوا بانه ينبغي ان يكون
في الاخير اجور اربعة للتاديب والتعليم والاعتاق والتزوج بل سبعة
فاجابوا بانه اعتبر الاجور للامور التي لم ترد فيه واحدا والتي للامور التي
لم ترد فيه واحدا اخر اقول الحق ان مقصود الحديث الاشارة الى ان
امرا واحدا في الثلث له اجران بانضمام شيء اليه كالايمان بالنبي السابق
بواسطة انضمام الايمان بنبينا صلى الله عليه وسلم وكعبادة العبد
مع انضمام خدمة المولى وكتزوج الامة او وطئها او تعليمها مع ساير
الامور وليس فيما سوى هؤلاء الثلث امر واحد له اجران البحث
الخامس انه يلزم تخصيص الحديث بمن سوى اكابر الصحابة والا يلزم ترجيح
الكتابي عليهم اقول لا حاجة الى ذلك اذ المقصود ان عمل الكتابي
له مزية بواسطة التضعيف لكن لعمل الصحابي فضيلة اخرى بواسطة الاخلاص
وساير الامور اللازم الاعتبار وتلك الفضيلة اشد واحرى
وللصحابي فضايل اخرى غيره يتفرد بها نعم لو شارك الكتابي معه في
جميع العبادات مع تمام الامور التي ينبغي اعتبارها في العبادات
يلزم الترجيح لكن الكلام في ذلك كما لا يخفى فائدة في الحديث اذا اسلم
الى العدو مهلا مهلا فاذا وقعت العين على العين فمهلا مهلا المهل

بالسكون الرفق وبالتحرك التقدم اي اذا اسرعتم فتأنوا واذا القيتم فاحملوا
كذا قال الازهري وغيره وكعبارة صاحب النهاية والمغرب لكن قال
في الصحاح المهل بالتحريك التؤدة والتباطي ونقل المحققان جدي
والسيد في تفسير قوله تعالى وان كنتم في ريب الآية قول الجوهري بلا خلاف
عن غيره **فائدة** في الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الشك ريبة
والصدق طمانينة يريبك بفتح الياء في الافصح والاشهر وروي بالضم
ايضا والى ما لا يريبك ظرف مستقر اي ذاهبا الى ما لا يريبك ثم الريب
في الاغلب القلق والاضطراب ثم استعمل في الشك لعلاقة انه يلزمه الاضطراب ب
فان حمل الحديث على الاصل فالمقصود ترك الكثرة المفرقة للخواطر واختيار
الوحدة والعزلة القرينة الى الطمانينة والقرار للتبتل الى الله تعالى
او ترك الفضلات الدنيوية وفضول الكلام وما لا يعنيه والقناعة بما
لا بد منه او ترك الشرك والنسب والاضافات الى المخلوقات بالتوحيد
والتوجه الى جناب الحق تعالى وتقدس الابدي الى قوله تعالى الا بذكر الله
تطمئن القلوب وان حمل الحديث على المعنى الثاني فالغرض ترك ما
شككت فيه وذلك برد المتشابه الى المحكم والمجمل الى المفسر والاخذ
بالاحتياط للخروج عن العهدة بيقين وبترك الشبهات واختيار الحلال
وبترك العلوم والمذاهب التي لا اسوة عليها الشرع كعلوم الفلاسفة
وبدع اهل الهوى وبترك الراي المتردد بين الصواب والخطا عند ظهور
السنة او الكتاب المحققين باليقين بالقران والحديث ردا لما اشتهر
بين اهل العربية من انه اذا كان احد الامرين معروفا بوجه ما ينبغي ان
يجعل مسندا اليه والاخر مسندا فالمناسب ان يقال فان الريبة شك

شك لا العكس الا باعتبار القلب تامل **فائدة** في الحديث ثلث من اخلاق
المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك وفيه اشكال
لانه لم يكن في الملة السابقة حل اكل السحور كما سياتي في تحقيق التفسير
واجاب عنه صاحب النهاية شرح الهداية بان المراد الاكلة الفاشية
فانها تجري مجرى السحور في حقهم اقول الاظهر ان يقال المراد انها اخلاق
جنس المرسلين لا ان كل مرسل يتخلق بكل منها **فائدة** في الحديث
الطهور شطر الايمان والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله
تملآن او تملأ ما بين السموات والارض والصلوة نور والصدقة برهان
والصبر ضياء والقران حجة لك او عليك كل الناس يغدو فبايع
نفسها فمعتقها او موبقها قوله تملآن او تملأ ضبط بالتاء المثناة
من فوق فالاول ضمير مؤنثين غائبين والثاني ضمير هذه من الكلام وقيل
يجوز في تملآن التذكير ايضا باعتبار النوعين من الكلام او الذكرين واما
تملأ فمذكر على ارادة الذكر كذا في شرح المسلم قس في العصر ان الجزم بالتذكير
في تملأ غير ظاهر والجواب ان الذكر لكونه في الاصل مصدرا يطلق على المثنى
بخلاف مثل الكلمة والجملة لبعد اطلاقهما عليه لكن تملأ في قوله تملأ الميزان
يحتمل التذكير والتانيث ثم الطهور والوضوء عند الجمهور بالضم وقيل لهما
اذا اريد بهما الفعل الذي هو المصدر وبفتح اذا اريد الماء وذهب طائفة
الى الفتح في المعنيين وحكى الضم مطلقا ايضا والمراد هنا الفعل على ما
هو الظاهر فالوجه الضم عند الجمهور ويجوز الفتح على تقدير مضاف
اي استعمال ثم الشطر في الاصل النصف وقد يجيء بمعنى البعض ايضا
فان كان بالمعنى الثاني فالامر ظاهر سواء اريد بالايمان والدين نفسه

او الصلوة وسواء استعمل الطهور في معناه الظاهري او في غيره
وان كان بالمعنى الاول فالوجه ان مبنى الدين او الصلوة على امرين
التخلية والازالة والنفي وعلى التحلية والاتيان بالافعال والاقوال
والاثبات والى ذلك اشار في قوله تعالى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن
بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى ويحتمل انه يراد بالطهور معناه
الظاهري فيجعل نصفا على سبيل المسامحة والمبالغة للصلوة او الايمان
بالنظر الى كمال مدخلية الطهارة في صحة الصلوة وباعتبار ان الايمان
يزيل نجاسة الباطن والطهور يزيل نجاسة الظاهر او باعتبار ان
الايمان تصديق بالقلب واذعان بالظاهر والطهارة شرط للصلوة
التي انقياد بالظاهر ثم الحمد لله تملأ الميزان اي ثوابها لو قدر جسما يملأ
الميزان لعظم الامر بواسطة ان الكائنات مملوة من نعمه تعالى فالحمد
يشتمل عليها وكذا التسبيح في تملأ سبحان الله ما بين السموات والارض
لاشتماله على التنزيه عن النقص اللازم للممكنات العلوية والسفلية
والصلوة نور اي يمنع من المعاصي ويهدي الى الصواب او فرقان
بين الكفر والايمان ذكر في جامع الترمذي بين الكفر والايمان ترك الصلوة
او منور لصاحبها ظاهرا او باطنا في الدنيا وفي منازل الاخرة قال تعالى
نورهم يسعى بين ايديهم او لانها مشتملة على حسنات ولا شك ان السيئات
ظلمات قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بل منور قلب المصلي
بواسطة الافعال والمعاملة بالجناب المقدس الذي نور الانوار لكسب
الاستضاءة والصدقة برهان اي حجة واضحة على ثبات الايمان
لان بذل المال الذي شقيق الروح شاق على الانسان لا يقع بدونه

بدونه ولذا قال تعالى في مدح الانفاق وتثبيتا من انفسهم او دليل
يفرق به في الاخرة بين المتصدق وغيره اذ لا يبعد ان يرسم المتصدق
منها بسيماء يعرف به قيل او دليل على فلاح صاحبها او حجة على الخصم
اي الشيطان والصبر على الطاعة والمكاره وعن المعاصي ضياء لا يزال
صاحبه مستضيئا مستمرا على الصواب وقيل المراد بالصبر الصوم يقال
لشهر رمضان شهر الصبر وينبغي ان يعلم انه ذكر في الصحاح النور الضياء
ولذا قال نور القمر وضياؤه وضوؤه وقال الامام الغزالي النور يطلق
على نفس الذات المستنير ايضا وعلى غير المحسوس كنور العقل بخلاف
الضياء لكنه اضيف في القرآن النور الى القمر والضياء الى الشمس
ففي الحديث يمكن ان يقال نظر الى شرف الصلوة على الصبر وغيره
فجعلها ذات النور المفيض الاستضاءة على ما سواها او نظر الى
توقف الصلوة على الصبر فجعلها بمنزلة القمر والصبر على الاقبال
الى الله تعالى والاعراض عما سواه في درجة الشمس لتلك الملاحظة ثم
قوله فكل الناس الخ معناه كل انسان يسعى بنفسه فمنهم من يبيعها
لله تعالى لطاعته فيعتقها من العذاب ومنهم من يبيعها للشيطان
والهوى باتباعهما فيوبقها اي يهلكها **فائدة** في الحديث الشهداء
منه الله في الخلفاء استثناه من الضعف بقوله الا من شاء الله
فائدة سئل واحد من مشايخنا عن معنى الحديث المشهور ثلثة
انا خصمهم يوم القيمة ومن كنت خصمه خاصمته رجل باع حرا واكل ثمنه
ورجل استاجر رجلا ولم يوف اجره ورجل اعطى بي ثم غدر
ما معنى قوله اعطى بي ثم غدر قال انه من جنى جناية من عبد او غيره والسيد

اراد تاديبه فيقول الجاني اعف عني يا رسول الله فعفا ثم رجع عن عفوه
كذا في اجارات جواهر الفتاوى الحنفية **العقد الثالث**
في اصول الحديث درة الحديث كالخبر في الاصطلاح يتناول جميع اصول الحديث
افراد السنة من القول والفعل والتقرير وقول الصحابي والاحاديث
جمعه على خلاف القياس صرح به في الصحاح والمقدمة للعلامة الزمخشري
لكنه قال في اخر تفسير سورة المؤمنين في الكشاف الاحاديث يكون
اسم جمع ومنه احاديث النبي صلى الله عليه وسلم ويكون جمعا للاحدوثة
التي مثل الاضحوكة والاعجوبة وهي ما يتحدث به الناس تلهيا وتعجبا
وقيل الحديث ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم والخبر ما جاء عن غيره
والسند الاخبار عن طريق متن الحديث والاسناد رفع الحديث
الى قائله لكن المحدثون يطلقون كليهما بمعنى ايضا صرح به في اول شرح السند والمتن
المصابيح للشيخ الجزري والمتن هو ما ينتهي اليه السند من الكلام درة
اختلفوا في الوقت الذي يصح فيه سماع الصغير والاصح انه متى كان قابلا
للخطاب ورد الجواب يصح سماعه ولو كان دون خمس سنين والا فلا
وان كان خمس سنين درة الاعلى من طرق تحمل الحديث السماع من لفظ
الشيخ ثم القراءة والعرض عليه عند المحدثين ونقل عن ابي حنيفة
ترجيح الثاني على الاول ثم الشايع عند المحدثين تخصيص التحديث بالسماع
والاخبار بالقراءة على الشيخ لكن الامام البخاري والمغاربة على عدم الفرق
وهو المذهب عند الفقهاء الحنفية بل الاعلى الاربعة على ما نقل ابن
الحاجب عن الحاكم بل جاز جميع الصيغ في صورة الاجازة ايضا على ما يستفاد
من تقرير الشيخ في شرح البخاري لكن الشيخ الجزري عد هذا النحو ضعيفا

ضعيفا الا انه لا يصح تغيير حدثنا او اخبرنا بالآخر في الكتب المؤلفة
وذكر الشيخ ابن الحجر يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور
اي الفرق بين حدثنا واخبرنا لئلا يختلط المسموع بالمجاز فلا يحمل
في كلامهم على محمل واحد بخلاف كلام المتقدمين درة المتواتر ما يكون رجال
اسناده من الابتداء الى الانتهاء بعدد لا يمكن تواطؤهم على الكذب
قال ابن الصلاح مثاله يعز وجوده الا ان يدعى ذلك في حديث من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فذكر الشيخ ابن حجر ان ادعاء
من العزة ممنوع فان الكتب المتداولة شرقا وغربا المقطوع عندهم
بصحة النسبة الى مصنفيها اذا اجتمعت على اخراج حديث وتعددت
طرقه بحيث يستحيل التواطؤ على الكذب يكون متواترا وامثلته
كثيرة منها حديث من بنى لله مسجدا والمسح على الخفين ورفع اليدين
والشفاعة والحوض ورؤية الله في الاخرة والائمة من قريش وقد نوزع
في حديث من كذب علي بان شرط التواتر ليس موجودا في كل طريق
واجيب بان المراد رواية المجموع من حيث المجموع من الابتداء الى الانتهاء
درة قد يقع في اخبار الاحاد ما يفيد العلم النظري بالقرائن منها
ما اخرجه الشيخان مما لم يبلغ حد التواتر الا ان هذا يختص بما لم ينتقده
احد من الحفاظ عليه وبما لم يقع التجاذب اي التعارض بين مدلوليهما
حيث لا ترجيح لاستحالة ان يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير
ترجيح لاحدهما على الاخر كذا ذكره الشيخ ابن الحجر في شرح النخبة اقول
فيه ان انضمام القرينة لا يفيد اليقين اذ ربما يتغير واصل العلم المطلق
لا يحتاج الى ذلك الانضمام وايضا يجوز ان يكون الانتقاد خطأ

وانما يتم فيما اذا استلم المتاخرون ذلك الانتقاد ولم يردوه وههنا
اشكال قوي وهو انه يجوز صدور المتناقضين ظاهرا في زمانين من وجهين
فالتحادث والتعارض لا يمنع عن افادة العلم لصدورهما عن النبي صلى الله عليه وسلم
بل يمنع عن الحكم بمدلوليهما معا بلا تعدد وجه واعتبار مثلا طلب القضاء جائز
وطلبه غير جائز لكن الاول مقيد بالتعين والضرورة والثاني بعدمهما
اللهم الا ان يقال اذا لم يعلم التعدد للزمان والجهة لم يبق القوة
في افادة العلم اذ الظاهر وقوع المدلولين تامل درة فاخرة اشترطوا
في الحديث الصحيح ان يكون رواته عدلا تام الضبط ثم قالوا المراد بالعدل
من له ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروة والتقوى الاجتناب عن الاعمال
السيئة من شرك او فسق او بدعة اقول ذكر في اول ميزان الاعتدال
البدعة على ضربين بدعة صغرى كغلو التشيع او كالتشيع بلا غلو فهذا
كثير في التابعين وتبعهم مع الصدق فلا رد الحديث لمجرد ذلك وبدعة
كبرى كالرفض الكامل والغلو فيه والحط في الشيخين والدعاء الى ذلك
فهذا ارد به الحديث فالشيعي الغالي في زمان السلف وعرفهم من تكلم في عثمان
والزبير وطلحة ومعاوية ومن حارب عليا وتعرض لسبهم والغالي في زماننا
وعرفنا هو الذي يكفر هؤلاء السادة ويتبرأ من الشيخين فهذا ضال
معثر ثم قال في ذكر ابراهيم بن الحكم في المسئلة ثلثة مذاهب المنع مطلقا
والترخص مطلقا الثالث التفصيل فيقبل رواية الرافضي الصدوق
ويرد رواية الرافضة الداعية ولو كان صدوقا انتهى كلامه لا يخفى
ان المتبادر من اول كلامه ان البدعة الصغرى لا تضر وان كانت مع الدعوة
والمفهوم من اخر كلامه ان الدعوة مطلقا تضر وقال الشيخ ابن الحجر في

رشيد

في اول الفصل التاسع من المقدمة والتفصيل هو المذهب الاعدل وصار اليه
طوايف من الائمة وادعى ابن حبان الاجماع عليه لكن فيه نظر واختار
في شرح النخبة ايضا هذا التفصيل لكنه قال المتجه ان المبتدع اذا روى ما يشيد
بدعته لا تقبل روايته وان لم يكن داعيا الى البدعة ونحدسه ان تلك
الرواية دعوة الى البدعة فمنها المحض ثم قال الشيخ في اخر المقدمة
التشيع محبة علي رضي الله عنه وتقديمه على الصحابة فمن قدمه على ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما فهو غال في تشيعه ويطلق عليه رافضي والا فشيعي
فان انضاف الى ذلك السب والتصريح بالبغض فغال في الرفض وان
اعتقد الرجعة الى الدنيا فاشد في الغلو ثم الفسق الخروج عن طاعة
الله ورسوله بارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة ولا يخفى
انه شاع في كثير من ائمة الحديث الاصرار على الصغيرة من الغيبة والنميمة
وهجران الاخ المسلم وتودد الظلمة والرشوة في القضاء الى غير ذلك
بل قد يعتقدون ما هو كفر في الواقع نقل في ميزان الاعتدال عن مجاهد
انه فسر قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا بانه يجلس النبي صلى الله
عليه وسلم معه على العرش وطعن في عدالة راوي الحديث ترك المعصية
التي شنيعة بين المسلمين ومنها اشعار بقلة الاعتداد بالدين
مع الصلابة في امر الرواية وبالجملة كون الراوي بحيث لا يظن الافتراء
بحالها على النبي صلى الله عليه وسلم قال الشيخ في المقدمة في خالد بن مخلد
اذا كان ثبتا في الاخذ والاداء لا يضره التشيع سيما ولم يكن داعية
وقد ذكر في ميزان الاعتدال عبد الملك بن جريج مجمع على ثقته مع كونه
تزوج سبعين امراة بنكاح المتعة كان يرى الرخصة في ذلك

وكان فقيه اهل مكة في زمانه **درة** ذكر في شرح النخبة والتقريب ان المرتبة
العليا في صحة الاسناد ما يطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد
كالزهري عن سالم عن عبد الله بن عمر عن ابيه اقول الظاهر ترك ابيه لان
عبد الله بن عمر صحابي له سماع عن النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة الاب
عمر بن الخطاب **درة** ذكر في شرح النخبة وقد صرح الجمهور بتقديم صحيح البخاري
في الصحة ولم يوجد عن احد التصريح بنقيضه واما ما نقل عن ابي علي النيسابوري
انه قال ما تحت اديم السماء اصح من كتاب مسلم فلم يصرح بكونه اصح من صحيح البخاري
لانه انما نفى وجود كتاب اصح من كتاب مسلم اذ المنفي انما هو ما يقتضيه
صيغة افعل من زيادة صحة في كتاب شارك كتاب مسلم في الصحة يمتاز بتلك
الزيادة عليه ولم ينف المساواة اقول فيه بحث اما اولا فلانه ذكر الامام
النووي في تهذيب الاسماء وغيره قال الحافظ ابو علي النيسابوري
وبعض علماء المغرب صحيح مسلم اصح الا ان يحمل ما ذكره هذا الامام نقلا
بالمعنى لا بالعبارة واما ثانيا فلانه يقال في العرف ليس احد افضل
من زيد في البلد لنفي المساواة ايضا فانه يساق لافضلية زيد وكان السر
في ذلك ان الغالب فيما بين شخصين الافضلية والمفضولية لا المساواة
ولذلك نفي الافضلية لا المساواة ويتضح هذا بحل الاشكال في قوله
عليه الصلوة والسلام من قال سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يات احد
يوم القيمة افضل مما جاء به الا احد قال مثل ذلك او زاد عليه والجواب
ان المراد لم يصرح بكونه اصح بالنظر الى اصل اللغة وبحسب مدلولها واما
ثالثا فلان المساواة ايضا نقيض قول الجمهور الدال على ان صحيح البخاري
اصح والجواب ان المراد النقيض بحسب العرف وهو كون مسلم اصح من

كذا في النسخ الصحيحة من شرح النخبة والتقريب
للامام النووي والمقدمة للشيخ الجزري
ابن الصلاح الزهري عن سالم
عن ابيه وهو الاشكال
منه

اصح من البخاري فافهم **درة** روى الامام الشافعي عن مالك عبد الله بن
دينار عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الشهر تسع وعشرون
فلا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم
فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان
الشافعي تفرد به عن مالك لان اصحاب مالك رووه عنه بهذا
الاسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعي
متابعا هو عبد الله بن مسلمة كذلك اخرجه البخاري عنه عن مالك كذا
في شرح النخبة وغيره اقول الاعتراض من اصله ساقط لان مروي
اصحاب مالك موافق لمروي الامام الشافعي في المعنى وان خالفه
في اللفظ اذ الامام النووي ذكر في شرح المسلم وذهب مالك
وجمهور السلف والخلف الى ان معنى فاقدروا له قدروا له تمام العدد
ثلثين يوما بدليل انه جاء في رواية فاقدروا ثلثين وفي رواية
فصوموا ثلثين ويمكن ان يقال مروي الاصحاب وان وافق مروي
الامام على التاويل الصحيح لكن له تاويلان اخران اشار اليهما
الامام النووي حيث ذكر قال طائفة معناه قدروه تحت السحاب
وممن قال بذلك احمد بن حنبل وغيره ممن يجوز صوم يوم ليلة الغيم
عن رمضان وقال بعضهم قدروه بحسب المنازل فمروي الامام
نص في تاويل ومروي الاصحاب يحتمل غيره **درة** اذا وقع التعارض
بين الحديثين وامكن الجمع يوفق ويسمى هذا القسم مختلف الحديث
مثاله لا عدوى ولا طيرة مع حديث فر من المجذوم فرارك من الاسد
والعدوى اسم من الاعداء يقال اعداه الداء اعداء وهو ان يصيبه

تكميل العدد ١٢
ان تاويل الصحيح ١٢

مثل ما لصاحب الداء ثم الجمع بين الحديثين وجوه احدها ان نفي العدوى
باق على عمومه اذ قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا يعدي شيء شيئا
واما الفرار من المجذوم فمن باب سد الذرايع لئلا يتفق لشخص
يصاحب مجذوما مثلا الجذام بتقدير الله تعالى ابتداء لا بالعدوى فيتوهم
هو او يظن اهل الجاهلية ان ذلك بسبب المخالطة فيشوش العقايد
ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روي انه قيل له صلى الله عليه وسلم انه يقع الجرب
في الابل بواسطة المخالطة فقال صلى الله عليه وسلم فمن اعدى الاول
يعني ان الله سبحانه ابتدأ في الثاني كما في الاول الوجه الثاني
ان هذه الامراض غير معدية بطبعها لكنه قد يجعل الله اياها اسبابا
الا انه قد يتخلف ويؤيد ذلك ان تلك الامور اسباب ظاهرية
عادية على ما اشتهر من مذهب الاشاعرة الا يرى الى قوله عليه الصلوة
والسلام دعها اي الارض الوبية عنك فان من القرف اي القرب
منها التلف وقريب منه ما قيل انها ليست اسبابا بنفسها
بل بسبب المخالطة والرايحة الكريهة ومثل الماء السائل من الجرب
الثالث ان المراد بنفي العدوى نفيها على وجه اليقين والامر بالاجتناب
باعتبار الظن الطبي وقد اكل صلى الله عليه وسلم مع المجذوم وقال
لا عدوى لبيان ان الله تعالى هو الذي يمرض ويشفي ونهاهم عن الدنو
منه لانها من الاسباب العادية وقيل لا عدوى على عمومه والامر
بالفرار لرعاية خاطر المجذوم لئلا يزداد حسرته لملاحظة الصحة في
الصحيح والسقم في نفسه وانت خبير بانه لا يلايم قوله فرار كم من الاسد
وقيل النفي في قوله لا عدوى والاثبات في قوله فر من المجذوم بالنظر

لعله هكذا
فاصابه الجذام مع ان

اين صح

بالنظر الى تفاوت الحال في المخاطبين فحيث جاء لا عدوى كان المخاطب
قوي اليقين يمكنه ان يدفع بنفسه اعتقاد العدوى وحيث جاء فر كان
المخاطب ضعيفا لم يتمكن من تمام التوكل وانت خبير بانه لو كان
لا عدوى بصيغة الخطاب لكان موجها واعلم ان بعضهم جعل قوله
لا عدوى منسوخا او مخصوصا بقوله فر من المجذوم ونحوه وبعضهم
رجح حديث لا عدوى من حيث الاسناد وبعضهم اعتبر عكس ذلك
لكن المختار الجمع على ما ذكرنا درة ان وقع المخالفة في اسماء رجال
الاسناد بتغيير حرف او حروف مع بقاء صورة الخط في السياق
فان كان ذلك بالنسبة الى النقطة فالمصحف وان كان بالنسبة الى
الشكل فالمحرف كذا قالوا وفيه اشكال فانه لا يتصور تغيير الحرف
مع بقاء السياق وصورة الخط بلا نظر الى النقطة ويمكن ان يقال
الملحوظ في المصحف النقطة وجودا وعدما وفي المحرف تغيير النقطة من
فوق الى تحت مثلا كتغيير الجيم بالخاء المعجمة فافهم درة لو ابهم الراوي
شيخه بلفظ التعديل كان يقول اخبرني الثقة لا يقبل لانه قد يكون
ثقة عنده مجروحا عند غيره وهذا على الاصح وقيل ان كان القايل
عالما اجزأه ذلك في حق من يوافقه في مذهبه كذا في شرح النخبة
اقول فيه بحث اما اولا فلان الاولى ان يقول ثقة بالتنكير
لا بالتعريف المشار به الى المعروف المعهود بالعدالة الا يرى انه
كثيرا ما كان يقول الامام الشافعي اخبرني الثقة مريدا به ابراهيم بن
اسمعيل على ما في كتب اصول الفقه واما ثانيا فلان الظاهر عدم
القبول فانه اذا قبل الجرح والتعديل بقول شخص فلا يتفاوت الحال

بابهامه وتعيينه **درة** المرسل صورته ان يقول التابعي قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كذا او فعل بحضرته كذا او نحو ذلك كذا في كتب القوم
ثم ذكر الشيخ ابن الحجر من ليس له من الصحابة سماع من النبي عليه الصلوة والسلام
فحديثه مرسل من حيث الرواية وهم مع ذلك معدودون من الصحابة
لما نالوه من شرف الرؤية اقول فيه منافاة لتعريف المرسل اللهم الا
ان يراد انه في حكم المرسل تامل **درة** ينبغي المراد من قول العلماء ان الصحابة
عدول ان مجرد الصحبة شاهد للتعديل بل مغن عن البحث عنهم والفحص
فان ظهر من احد منهم ما يقتضي التفسيق فليس بعدل كسارق وصفوان
ومن ثبت زناه كماعز ولذا غير بعضهم عبارتهم بان قال انهم عدول
الا من تحققنا قيام المانع به وليس المراد من كونهم عدولا انه يلزم
اتصافهم بذلك ويستحيل خلافه فان هذا هو معنى العصمة المختصة
بالانبياء كذا ذكره المحقق الاسنوي في كتاب الشهادة من شرح الكفاية
درة ملتقطة من ميزان الاعتدال في نقد الرجال للشيخ الذهبي
ممن تكلم فيه ابان بن سفيان المقدسي روى حديثين احدهما انه
اصيبت ثنية بعض الصحابة يوم احد فامر النبي صلى الله عليه وسلم
ان يتخذ ثنية من ذهب والثاني انه نهى عليه الصلوة والسلام
ان يصلى الى نائم او متحدث قال ابن حبان هذان موضوعان
قلت في الحكم بوضعهما نظر سيما خبر الثنية ومنهم ابان بن طارق
روى عن نافع من دخل من غير طلب دعوة دخل سارقا وخرج مغيرا
قال ابن عدي هذا احاديث منكر وقال ابو زرعة مجهول ومنهم ابان
ابن ابي عياش فيروز وقيل دينار الزاهد ابو اسمعيل البصري احد

احد الضعفاء ومما انكر شعبة عليه حديثه انه قنت صلى الله عليه وسلم
في الوتر قبل الركوع ومن مناكير ابي سعيد البصري الوتر في اول الليل
مسخطة للشيطان واكل السحور مرضاة للرحمن ومنهم ابراهيم بن البراء
روى حديثين باطلين احدهما انكحوا من فتياتكم احاسن النساء
فانهن اعذب افواها وانقى ارحاما ثانيهما من ربى صبيا حتى
يشهد وجبت له الجنة ومنهم ابراهيم حجر عن محمد بن ابي كريمة مجهول
روى انه لما زوج النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة من علي قالت فاطمة
يا رسول الله زوجتني من رجل فقير ليس له شيء فقال اما ترضين
ان الله اختار من اهل الارض رجلين اباك وزوجك وتابعه عبد السلام
احد الهالكين ومنهم ابراهيم بن ابي حنيفة عن يزيد الرقاشي كل مسكر
حرام وان كان ماء قراحا ومنهم ابراهيم سالم النبابوري له مناكير
منها ان ادم اهبط بالهند ومعه السندان والمطرقة والكلبتان
وحواء بجدة ومنها وقت صلى الله عليه وسلم ان يحلق الرجل عانته
كل اربعين يوما وان ينتف ابطيه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان
وان يقلم اظفاره من الجمعة الى الجمعة وان يتعاهد البراجم اذا توضأ
ومنهم ابراهيم بن سعد وهو من الاعلام لكنه روى عنه الائمة من قريش
وليس له اصل وروى عنه ايضا من احب اصحابي فبحبي احبهم واهو
اسناد لا يعرف ومنهم ابراهيم الصيصي احد المتروكين روى
اذا كان يوم القيمة يكون ابو بكر على احد اركان الحوض وعمر على الركن
الثاني وعثمان على الركن الثالث وعلي على الرابع فمن ابغض واحد
منهم لم يسقه الاخرون وروى من شرب مسكرا الخبث وخبث

صلاته اربعين صباحا فان مات فيهن مات كافرا ومنهم ابراهيم بن
عبد الله الهجري روى ان الله يوحي الى الحفظة لا تكتبوا على الصوام
بعد العصر سيئة هذا باطل ومنهم ابراهيم بن مالك الانصاري احاديثه
موضوعة منها ما احب ابا بكر وعمر الا مؤمن تقي ومنهم ابراهيم بن
مهاجر البجلي الكوفي روى ان الله قرأ طه ويس هذا متن موضوع
ومنهم ابراهيم بن موسى المروزي عن مالك عن نافع عن ابن عمر حديث
طلب العلم فريضة على كل مسلم قال احمد هذا كذب يعني بهذا الاسناد
والا فالمتن له طرق ضعيفة ومنهم ابراهيم النخعي احد الاعلام يرسل
عن جماعة لم يصح له سماع عن صحابي وكان لا يحكم العربية ربما لحن ولكن
استقر الامر على انه حجة وانه اذا ارسل عن ابن مسعود وغيره
فليس ذلك بحجة ومنهم احمد بن اسحق روى موضوعات منها اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ومنهم ابو حذافة السهمي من اوابده افطر
الحاجم والمحجوم وقضى باليمين مع الشاهد ومنهم احمد بن صالح ابو جعفر المصري
الحافظ الثبت احد الاعلام لكنه آذى النسائي بنفسه بكلامه فيه نقل
ابن عدي عن بعضهم ان احمد هذا طرد النسائي عن مجلسه فحمله ذلك على ان تكلم فيه
اقول هذا النقل مشكل يرفع الامان في الجرح ومنهم ابو عبد الله غلام
خليل هو احمد بن محمد الزاهد انه كذاب ومنهم احمد بن العباس الهاشمي
من مناكيره اربعة لعنتهم ولعنهم الله وكل نبي مجاب الدعوة الزائد
في كتاب الله والمكذب بقدر الله الخ ومنهم احمد الجويباري كذاب
وضع حديث اطلبوا العلم ولو بالصين وحديث من امتشط قائما
ركبه الدين ومنهم احمد المروزي من مناكيره من تختم بفص ياقوت

ياقوت نفى عنه الفقر ومنهم احمد المؤدب يضع الاحاديث روى مرفوعا
هذا امير البررة وقاتل الفجرة انا مدينة العلم وعلي بابها الحياء من الايمان
والايمان في الجنة موضوع رخص صلى الله عليه وسلم في ثمن كلب الصيد
ومنهم ابو نعيم الاصفهاني احد الاعلام لكنه تكلم في ابن منده بهوى
كما انه تكلم فيه وهما عندي مقبولان لا اعلم لهما ذنبا اكبر من روا يتهما
الموضوعات ساكتين عنها وكلام الاقران لا يعبأ به سيما اذا لاح
انه لعداوة او لمذهب او لحسد الا من عصمه الله منه واعلم
ان حديث ان الله زادكم صلوة الى صلاتكم وهي الوتر هذا موضوع على
ابن وهب ومنهم جحدر ضعيف يسرق الحديث روى مرفوعا مجوس
هذه الامة الذين يكذبون بالقدر ان مرضوا لا تعودوهم من مناكير
جعفر الوراق من يرد الله له خيرا يفقهه في الدين ويلهمه رشده
من موضوعات احمد الجرجاني من قال القرآن مخلوق فهو كافر
والايمان يزيد وينقص ليس الخبر كالمعاينة الباذنجان شفاء
من كل داء رد دانق من حرام افضل عند الله من سبعين حجة مبرورة
موضوع اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر باطل ان الله يتجلى
للخلائق يوم القيمة عامة ويتجلى لك اي لابي بكر خاصة باطل
من مناكير البزي المقري الديك الابيض الافرق حبيبي من موضوعات
احمد القيسي خير الرزق الكعك اللهم بارك لامتي في بكورها يوم خميسها
من مناكير حميد الصيصي من مس فرجه فليتوضأ قال ابن المديني
حدثنا بحديث لا وصية لوارث سفيان عن عمرو مرسلا وغيره
من اباطيل الملطي لا يحل لامرأة تؤمن بالله ان تعرج على السروج

ومنهم اصبع بن قيس عن سلمة بن وردان عن الزهري عن الربيع بن خثيم
عن ابن مسعود قال صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وخلف الخلفاء
الاربعة فلم يرفع احد منهم يديه الا في تكبيرة الافتتاح وفيه خطاء
من جهة ان سلمة لم يرو عن الزهري والزهري لم يرو عن الربيع
وابن مسعود مات في خلافة عثمان بالاجماع من منكرات البختري
اذا توضأتم فلا تنفضوا ايديكم فانها مراوح الشيطان ومنهم الحسن
العرني الكوفي من مناكيره حديث يصلي المريض قائما فان لم يستطع
صلى قاعدا فان لم يستطع الخ ومنهم حسن بن قتيبة روى عن ابن مسعود
في ليلة الجن تمرة حلوة وماء عذب قال الدارقطني لا يصح هذا
ومنهم حفص بن سلم ابو مقاتل السمرقندي وهاه قتيبة شديدا وكذبه
ابن مهدي لروايته حديث من زار قبر امه كان كعمرة قال بعضهم
حفص بن سلم صاحب كتاب العالم والمتعلم في عداد من يضع الحديث
ومنهم حفص بن عمر ابو عمر الدوري ثبت في القراءة وليس هو في الحديث
بذاك ومنهم حفص بن سليمان كان ثبتا في القراءة واهيا في الحديث
قال ابن معين هو اصح قراءة من ابي بكر وابو بكر اوثق منه قال شعبة
يأخذ حفص كتب الناس وينسخها ومنهم جليس الكلبي ضعيف روى
انه قال رجل يا رسول الله زوجت بنتي وانا احب ان تعينني بشيء
فاعطاه قارورة مملوة من عرق ذراعيه فاذا تطيبت شم اهل
المدينة رائحة الطيب هذا منكر جدا ومنهم خارجة الانصاري الذي ضعفه
احمد والدارقطني انفرد بخبر ان للوضوء شيطانا يقال له الولهان
ومنهم خالد القطواني الكوفي من مناكيره حديث السفر قطعة من السقر

من السقر ومنهم رواد العسقلاني روى خيركم في المائتين كل خفيف الحاذ
قالوا وما خفيف الحاذ قال من لا اهل له ولا ولد له هذا خبر منكر لا يشبه
حديث الثقات ومنهم روح بن جناح ضعيف روى لفقيه واحد
اشد على الشيطان من الف عابد ومنهم ابو مسلمة السمرقندي انه كذاب
ومنهم طاهر بن حماد غير مأمون ممن يلا باه روى عن ابن عمر صليت
خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما فجهروا ببسم الله
الرحمن الرحيم واعلم ان حديث كبر في العيدين في الاولى سبعا
وفي الثانية خمسا وصلى قبل الخطبة رواته ليسوا بشيء ومنهم عبد الاعلى
ابن سليمان روى بخبر باطل ان ادم عصى فاهبط مسودا فبكت الملائكة
فاوحى اليه صم في اليوم الثالث عشر فصامه فابيض ثلثه ثم صام اليوم
الرابع عشر فابيض ثلثاه ثم صام اليوم الخامس عشر فابيض كله
فسميت ايام البيض ومنهم عبد الحميد بن سنان روى الجنة دار
الاسخياء هذا حديث منكر ومنهم عبد الرحمن بن حرملة لا يصح حديثه
روى عن ابن مسعود كان يكره الصفرة وتغيير الشيب ومنهم عبد الغفار
الانصاري رافضي ليس بثقة روى علي مولى من كنت مولاه
ومنهم عثمان بن عطا الخراساني ضعيف روى في فضيلة صوم رجب
حديثا باطلا ومنهم عثمان بن عمارة روى ان لله في الارض ثلثمائة
قلوبهم على قلب ادم وله اربعون قلوبهم على قلب ابراهيم وله سبعة
قلوبهم على قلب موسى وله ثلثة قلوبهم على قلب جبرئيل الخ قاتل الله من
وضع هذا الحديث الافك ومنهم محمد بن كثير القرشي من مناكيره مرفوعا
اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ومنهم يحيى بن خليف ومن انكرها

جاء عنده ما روي عن عائشة مرفوعا لا يصلح الكذب الا في ثلث
الرجل يرضي امرأته وفي الحرب وفي صلح بين الناس ومنهم يحيى بن زكريا
الى يخبر باطل في ان ابابكر وعمر تحاورا في القدر قال ابوبكر يقدر الله الخير
ولا يقدر الشر وقال عمر يقدرهما جميعا فقال صلى الله عليه وسلم
الا اقضي بينكما بقضاء اسرافيل بين جبرئيل وميكائيل الى اخر الحديث
ومنهم يحيى بن شبيب يروي عن الثوري ما لم يحدث به قط ومنه من صام
رمضان واتبعه ستا الحديث واعلم انه قال صاحب الميزان
انه رمي السدي المفسر بالتشيع والكذب وشتم الشيخين وان الكلبي
المفسر المشهور غير ثقة عند الجمهور حتى نقل عن احمد بن حنبل انه لا يحل النظر
في تفسيره وعن ابن حبان انه من جماعة يقولون ان عليا لم يمت
وانه راجع الى الدنيا يملأها عدلا كما ملئت جورا واوزارا واسحابه قالوا
امير المؤمنين فيها لكنه نقل عن ابن عدي انه مرضي في التفسير واما في
الحديث فعنده مناكير ونقل صاحب الميزان ايضا عن بعضهم الكذابون
المعروفون بوضع الحديث ابن ابي يحيى بالمدينة والواقدي ببغداد ومقاتل *المعروفون بوضع الحديث*
ابن سليمان بخراسان ومحمد بن سعيد بالشام ونقل عن وكيع ان ابا عصمة
نوح بن ابي مريم يضع الحديث وبالجملة هم من الضعفاء واعلم انه
اشتهر فيما بينهم اطلاق الوضع على عدة احاديث وليس الامر كذلك
بالاتفاق منها حديث من عزى مصابا فله اجر مثله قال الترمذي
هذا حديث غريب وقيل موقوف منها حديث من نزل على قوم فلا يصومن
تطوعا الا باذنهم قال الترمذي حسن منكر لا نعرف احدا من الثقات
يرويه عن هشام بن عروة لكنه في المصابيح روي عنه منها حديث زر

زر غبا تزدد حبا ذكر في ميزان الاعتدال ضمام بن اسمعيل المصري صالح
الحديث لينه بعضهم بلا حجة روى هذا الحديث وذكر ايضا رواه محمد بن
خليد الحنفي عن مالك قلت هذا باطل عن مالك منها حبك الشيء يعمي
ويصم قال الترمذي هذا حديث منكر منها حديث لا تظهر الشماتة لاخيك
فيعافيه الله ويبتليك قال الترمذي حسن غريب منها من عير اخاه
بذنب لم يمت حتى يعمله قال الترمذي حسن غريب منقطع لان خالد بن معدان
لم يدرك معاذ بن جبل مع انه رواه عنه ومنها حديث صنفان
من امتي ليس لهما نصيب القدرية والمرجئة قال الترمذي حسن غريب
وفي الباب عن عمر وابن عمر ورافع بن خديج رضي الله عنهم ومنها
حديث من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم قال الراوي كنت عند عمار
ابن ياسر فاتي بشاة مصلية فقال كلوا فتنحى بعض القوم فقال اني
صائم فقال عمار من صام يوم الشك الخ واستدل به على تحريم صوم
يوم الشك لان الصحابي لا يقول ذلك من قبل رأيه فيكون من قبيل المرفوع
قال ابن عبد البر هو مسند عندهم لا يختلفون في ذلك وخالفه الجوهري
المالكي فقال هو موقوف والجواب انه موقوف لفظا مرفوع حكما
كذا في شرح البخاري للشيخ قال صاحب الازهار هو من قبيل نقل الحديث بالمعنى
وقال الترمذي هذا حسن صحيح والعمل عليه عند اكثر اهل العلم من الصحابة
وغيرهم وينبغي ان يعلم انه ذكر في ميزان الاعتدال كثير بن عبد الله
ابن عمرو بن عوف المزني المدني عن ابيه عن جده قال الشافعي وابوداود
هو ركن من اركان الكذب والترمذي روى من حديثه الصلح جائز بين
المسلمين وصححه فلهذا لا يعتمد العلماء على تصحيح الترمذي وذكر صاحب

الميزان ايضا في يحيى بن كمان العجلي لا تغتر بتحسين الترمذي فان الغالب
الضعاف **تذييل** في سير النبي صلى الله عليه وسلم وتتمة له
رواية اعلم انه روي اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل ثم قال له
ادبر فادبر فقال وعزتي وجلالي بك اعطي وبك امنع وبك اثيب وبك
اعاقب وروي ايضا اول ما خلق الله القلم وروي اول ما خلق الله نوري
ثم وجه الجمع بين تلك الاحاديث على تقدير صحتها ان الاول الحقيقي
نوره صلى الله عليه وسلم واول المجردات العقل واول الاجسام القلم
او ان اول الانوار هذا النور واول العقول ذلك العقل المطاع
المامور بالاقبال والادبار المخصوص بالاعزاز والاكرام واول الاقلام
ذلك الذي يقدر الاشياء في اللوح المحفوظ واحسن التحقيق على ان تلك
الامور الثلثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبارات فمن حيثية انها
تعرف ذاتها والمبدأ يسمى بالعقل ومن حيثية انها تنقش الكائنات
في اللوح يسمى القلم ومن حيث انها مظهر الكمالات المحمدية صلى الله عليه وسلم
يسمى النور المحمدي وذهب طائفة من المحققين الى ان خلق القلم بعد العرش
والماء اذ ثبت في الحديث الصحيح تقدمهما على القلم ثم في كيفية خلق النور
المحمدي روايات متنوعة حاصلها ترجع الى انه خلق بعدة الاف سنة
قبل السموات والعرش والقلم واللوح وساير المخلوقات وامر بالتسبيح
والسجود وخلق من انفاسه المتبركة ارواح الانبياء والاولياء والعرش
واللوح والقلم وساير الاشياء كذا في بعض كتب السير اقول فيه بحث
اما اولا فلان احدا من المحدثين لم يقل بالتوفيق بين الموضوع والصحيح
بل الضعيف سيما مع عدم التعرض للوضع وحديث اولية العقل موضوع

موضوع صرح به في الخلاصة نقلا عن كبار المحدثين لكن اخر الحديث بهذه
العبارة اعني فقال وعزتي ما خلقت خلقا اكرم منك فبك آخذ وبك
اعطي ولك الثواب وعليك العقاب ولا يخفى انه لا يختلف الحال
باختلاف العبارة اذ قال في الازهار وحديث اول ما خلق الله العقل
خلاف العقل واما ثانيا فلان المشهور بين الجمهور من المتكلمين عدم
القول بوجود المجردات ولو سلم فالمجردات منحصرة في العقول العشرة
المشهورة وفي النفوس وليس شيء من العقول سببا للثواب والعقاب
او المثاب والمعاقب على ما يفهم من اخر الحديث والعقل الاول في زعمهم
سبب لافاضة الواجب ما سواه جميعا فلا معنى لتقدم النور المحمدي
عليه ولا يجاده به اذ نسبته الى الجميع على السواء نعم قد اطلق لفظ
العقل على النفس لكنه لم يقل احد بتقدم النفس على العقول والنور
المحمدي ان كان نفسا ناطقة او بدنا فلا وجه لتقدمه على العقل
وايجاده به واما ثالثا فلان كيفية خلق النور على الوجه المسطور
يخالف ما تقدم في بعض وجوه التوفيق مع ان حديث اولية العرش
والماء الوارد في صحيح البخاري يهدم جميع ذلك **رواية** اتفقوا على ان
ابليس كافر وليس كفره بواسطة عدم السجود والامتناع عنه والا
كان كل عاص وفاسق كافرا بل لنسبته الحق تعالى الى الجور والظلم
كما يظهر من فحوى قوله انا خير منه واختلفوا انه هل كان قبل ابليس
كافر اولا فقيل لا وقيل كان قبله قوم من الكفار وهم الجن الذين كانوا
في الارض واختلفوا هل بعث من الجن اليهم رسل قبل بعثة نبينا
صلى الله عليه وسلم فقال الضحاك كان منهم رسل لظاهر قوله تعالى

يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل منكم وقال المحققون لم يرسل اليهم
رسول ولم يكن ذلك في الجن قط وانما الرسل من الانس خاصة واما الجن
ففيهم النذر واما الاية فمعناها من احد الفريقين كقوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ
رواية اعلم ان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء الى اخر الايات يدل على مذهب
اهل السنة من تفضيل الانبياء على الملائكة كذا في بعض كتب السير ثم قال
المراد بالملائكة الساجدين لادم في الاية اما ملائكة الارض او الجميع وقال
المنقول عنهم ان اول الساجدين اسرافيل وجبرئيل اقول ذكر في شرح
المواقف لا نزاع في انهم اي الانبياء افضل من الملائكة السفلية الارضية
وانما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء
افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة رواية
الصحيح ان سجود الملائكة سجود تعظيم وتحية لادم عليه السلام لا سجود للحق تعالى
وادم قبلة كالكعبة للمصلي بدليل قوله تعالى فقعوا له ساجدين بدل
فقعوا الي وبدليل تكبر ابليس والاباء عنه كذا في بعض كتب السير اقول
في كل من الدليلين بحث اما في الاول فلان دخول اللام على القبلة بمعنى الى
شايع صرح به في تفسير القاضي وغيره وبالجملة لا فرق بين قوله لادم
وقوله فقعوا الي واما في الثاني فخبط ظاهر لان السجود وان كان للتعظيم
والتحية ففيه غاية التذلل والتواضع ولذا قال الفقهاء ان سجود التحية
حرام في هذا الشرع رواية في الحديث الصحيح خلق الله ادم على صورته
وطوله ستون ذراعا فذكر الشيخ ابن الحجر يحتمل انه يريد بقدر ذراع
نفسه ويحتمل انه يريد الذراع المتعارف بين المخاطبين والاول الظهر

اظهر اقول في كتب اللغة الذراع من المرفق الى اطراف الاصابع
ثم سمي بها الخشبة التي يذرع بها ثم الظاهر من تقرير الشيخ حمل الذراع ع
على المعنى الاول فيلزم ان يكون ذراع ادم وساعده بمنزلة انملة
منا فيكون ضايعا بلا فائدة كما لا يخفى فالحق حمله على المعنى الثاني
رواية قيل الصحيح ان لفظ ادريس اعجمي لما روى الشيخ ابن الجوزي
في التلقيح ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا ابا ذر اربعة من الانبياء
سريانيون ادم وشيث وخنوخ اي ادريس ونوح اقول هذا غلط
ظاهر فان كون شخص سريانيا لا يستلزم ان يكون اسمه اعجميا سريانيا
اذ يجوز ان يكون عربيا كما ان كثيرا من اسماء النبي العربي صلى الله عليه وسلم
سريانية رواية ذكر في بعض كتب السير ان نوحا اول من رفع راسه
من القبر بعد نبينا صلى الله عليه وسلم اقول هذا مخالف لما اشتهر
في الحديث من انه اذا رفع النبي صلى الله عليه وسلم راسه من القبر راى
موسى متعلقا بالعرش فلا ادري ايهما تقدم في ذلك رواية في بعض كتب السير
ان ادريس اول نبي بعث بعد ادم عليهما السلام عند الجمهور اقول
كون شيث نبيا يصرح به في باب النكاح من الكتب الشافعية جميعا وفي
المعتقدات للشيخ ابي المعين النسفي الحنفي وفي التلقيح للشيخ ابن الجوزي
وفي شرح المسلم في باب اثبات الشفاعة وفي شروح الكشاف
في تفسير سورة الانعام ثم انه وقع في صحيح البخاري فيقولون اي اهل المحشر
يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض فقال الشيخ ابن الحجر واستشكله
بعضهم بادريس ولا يرد لانه اختلف في كونه جد النوح اقول المراد
بالرسول صاحب الشريعة فادريس او شيث لم يكن رسولا مع انهما

لم يرسلا الى اهل الارض جميعا **رواية** ذكر في بعض كتب السير انه
اخفى ام ابراهيم اياه في سرب اي في غار من خوف نمرود ثم اخرج منها
اذ طلع كوكب اي الزهرة او المشتري فقال هذا ربي فلما افل تبرأ منه
ثم راى القمر طالعا فظنه آلها ثم افل فتبرأ منه ايضا ثم راى الشمس طالعة
اقول لا يمكن طلوع الزهرة ثم غروبها قبل طلوع القمر وغروب القمر
وطلوعه قبل طلوع الشمس في ليلة اللهم الا ان يقال كان ذلك بين الجبال
وجعل استتار الكوكب بالجبل افولا او لا يلتفت الى اصطلاح ارباب
الهيئة ويقال ان الحق الفاعل المختار الا يرى ان الناس فيه جوزوا
اجتماع العيد والكسوف في يوم **رواية** من اجداد النبي صلى الله عليه وسلم
مدركه فقال بعض اهل السير سمي بذلك لانه ادرك عليه الانبياء وجمع كمالات
الآباء فالتاء للمبالغة اقول المسطور في كتب النحو التاء تدخل لتاكيد
الصفة التي على فعال او فاعل او فيعال او فعول فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية **رواية** اختلفوا في ان اول من تكلم بالعربية في صحاح اللغة
انه يعرب بن قحطان وقال الامام اسمعيل الصفار الحنفي في تلخيص الادلة
قيل ادم وقيل اسمعيل ووجه التوفيق ان آدم اول من تكلم بها ثم اندرست
فالهم الله تعالى اسمعيل اياها ثم نقل عن وهب انه تعلم تلك اللغة من جرهم
بعد التزوج منهم ثم رد ذلك بان وهبا روى كثيرا من اليهود وكتبهم فلا اعتماد
اقول المفهوم من البخاري وشرحه ان جرهما تكلم بها بعد اختلاف اللغات
واختلاطها فتعلم اسمعيل اياها منه وليس جرهم اول من تكلم بها بطلقا
وهذا هو الصواب لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء **رواية** قد عد بعضهم
للنبي صلى الله عليه وسلم اسماء مثل خاتم النبيين ونبي الرحمة والمصطفى والكريم

والكريم وغيرها والقابا مثل سيد ولد آدم وسيد المرسلين وحبيب الله
وخليل الله والمصطفى والمجتبى وغيرها واعترض بان اكثر تلك الاسماء
صفات فجعلها اسماء مجاز اقول فيه بحث اما اولا فلان المشهور عند
اهل العربية ان العلم ان صدر بالاب والام او الابن او البنت فكنية وان
كان يشعر بمدح او ذم مقصود به فلقب وما عداهما اسم وذكر طائفة
ان الاسم اعم من اللقب والكنية وهو الظاهر في عبارة المحدثين كما ينبادر
من الاذكار فانه روى اخنع الاسماء اي اذلها ملك الاملاك وكان ابو تراب
احب اسماء علي اليه الى غير ذلك قال الشيخ ابن الحجر الاسماء ثلثة اقسام
منها ما يطلق في حق الله وفي حق غيره على سواء كالحي والمؤمن وهذا
هو المناسب لتقرير المتكلمين لكون الاسماء توقيفية فاذا عرفت ذلك
فنقول فعلى الاصطلاح الاول ليس مثل خاتم النبيين ونظايره اسماء
بل القابا وعلى الثاني فلا وجه لجعل البعض اسما والاخر لقبا وعلى الجملة
لا فارق يعتد به بين تلك الاسماء المعدودة القابا والمعدودة اسماء
مع ان جعل المصطفى اسما ولقبا من سهو القلم واما ثانيا فلان حق
التقرير للاعتراض ان يقال مثل الكريم وخليل الله ليس علما له صلى الله
عليه وسلم وذلك لان اطلاق الاسم على الصفة ظاهر بلا اشتباه
ونزاع لاحد اللهم الا ان يراد بالصفات ايضا كونها غير اعلام
تأمل **رواية** في الحديث الصحيح تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي فقوله تسموا
بصيغة التفعل والتسمي اما حقيقة في معناه او هو بمعنى التسمية وذكر
في الاذكار وغيره سموا بصيغة الامر من التفعيل وقوله ولا تكنوا
من الكناية او التكنية او الاكتناء على حسب اختلاف النسخ كذا قال الشارح

نهى عن التكني بكنيته النبيه عليه السلام

الكرماني وذكر الشيخ ابن الحجر لا تكنوا بفتح الكاف وتشديد النون
وهو على حذف احدى التائين او بسكون الكاف وضم النون وفي رواية
ولا تكتنوا بسكون الكاف وفتح المثناة بعدها نون ثم في تاج المصادر
التكني كنيت گرفتن والاكتناء خود را كنيت كردن والكناية ان يتكلم
بشيء وتريد به غيره وفي المقدمة كناه بكنيت خواندش واكتني بكذا
باكنيت شد بفلان چيز واعلم ان التكني بابي القاسم فيه ثلثة
مذاهب في المشهور احدها انه لا يحل لاحد ان يكنى ابا القاسم سواء كان
اسمه محمدا او غيره في حياته صلى الله عليه وسلم وفي غيرها وهذا مذهب الشافعي
واختاره جماعة كالامام النووي لظاهر الحديث وقال الامام البيهقي
احاديث النهي المطلق اصح واليه مال صاحب الازهار وثانيها انه
يجوز مطلقا سواء كان اسمه محمدا او غيره والنهي خاص بحياته صلى الله
عليه وسلم او هو منسوخ هذا مذهب الامام مالك وقد جمع بين الاسم والكنية
جماعة كثيرة من اهل الفضل كذا في تاريخ اليافعي وقال القاضي عياض
هذا مذهب جمهور السلف والفقهاء وهو مذهب ابي حنيفة بدليل ما
في المحيط لا بأس بان يكنى بكنية النبي صلى الله عليه وسلم وحديث النهي
قد قيل انه منسوخ وثالثها انه لا يجوز الجمع بين الكنية والاسم ثم تقرير
هذا المذهب في الاذكار بهذه العبارة لا يجوز لمن سمي اسمه محمد ويجوز لغيره
وعبارة اللمعات يجوز لمن لم يسم بمحمد دون من سمي به وعبارة شرح
المسلم وشرح البخاري للمولى الكرماني النهي مختص بمن اسمه محمد او احمد
ولا بأس بالكنية وحدها لمن لا يسمى بواحد من هذين الاسمين وقال
الرافعي هذا المذهب الثالث يشبه ان يكون اصح وقال صاحب اللمعات هو

هو الصواب الراجح دليلا وينبغي ان يعلم انه من اشتهر بهذه الكنية لم يمتنع
تعريفه بها اتفاقا على ما فهم من شرح البخاري للشيخ واعلم انه ذكر بعضهم
في سيره انه ذهب طائفة الى ان التكنية بابي القاسم مكروهة مطلقا
سواء كان اسمه محمدا او لا لحديث جابر سموا باسمي ولا تكتنوا بكنيتي
وهو حديث صحيح وذهب طائفة اخرى منهم الامام الرافعي الى ان هذه
التكنية جائزة لكن الجمع بين الكنية والاسم غير جائز لورود النهي
بذلك بالاسانيد الصحيحة فاجاب هذه الطائفة عن استدلال الطائفة
الاولى بان حديث النهي عن الجمع مقيد وحديث جابر مطلق ويجب حمل
المطلق على المقيد كما علم في الاصول وذهب طائفة كالامام مالك ومتابعيه
الى جواز الجمع بين الاسم والكنية وذهب طائفة الى ان النهي عن التكنية
بابي القاسم مخصوص بحياته صلى الله عليه وسلم والمحققون من المحدثين
الى ان التسمية باسمه صلى الله عليه وسلم مستحبة والتكنية بالكنية ممنوعة
سيما في حياته صلى الله عليه وسلم فان النهي حينئذ اقوى والجمع بين الكنية
والاسم ممنوع لظاهر الاحاديث الصحيحة اقول فيه بحث اما اولا فلان
تقرير مذهب مالك ليس على ما ينبغي بل تقرير راي الامام الرافعي ايضا
على ما علم من تقريرنا واما ثانيا فلان حمل المطلق على المقيد ليس في
صورة النفي بل في الاثبات ذكر في شرح المنهاج وغيره ثم المطلق والمقيد
ان اتحد سببهما منفيين يعمل بهما اتفاقا مثل ان يقال لا يعتق المكاتب
اجنبه ولا يعتق المكاتب المسلم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا
واما ثالثا فلان تقرير مذهب المحققين من المحدثين ليس على ما ينبغي
قال الشيخ بعد نقل الاقوال في هذه المسئلة وحكى مذهب خامس

وهو المنع مطلقا في حياته والتفصيل بعده بين من اسمه محمد او احمد فيمنع
والا فيجوز ثم قال واعدل المذاهب المذهب المفصل المحكي اخيرا مع نوع ابه
مع انه لا يلايم ما سبق من وجوب حمل المطلق على المقيد في الاحاديث
الواردة في النهي عن التكنية تامل **روايه** في الحديث انا ابن الذبيحين يعني
عبد الله واسمعيل او اسحق بناء على ان العم في حكم الاب كذا في بعض
كتب السير اقول قد ذكر سابقا ان الذبيح اسمعيل لا اسحق بل بهذا الحديث

سطيح الكاهن

روايه من الكهنة سطيح هو من بني ذئب لم يكن له مفاصل ولا عظم الا
عظم الجمجمة وعظم الساعد والانامل كان بمنزلة السطيح من اللحم يطوى كالثوب
وكان لم يقدر على القيام والقعود الا حالة الغضب فانه ح كان ينتفخ
كالقربة واذا كان اريد منه الكهانة والاخبار عن الغيب حرك كقربة
المخاض وذكر المورخون ان عمره كان قريبا من ستمائة سنة وروي
عنه ان له صاحبا من الجن كان يسترق السمع في جبل طور حين كلم الله
موسى عليه السلام ويخبره الان بما سمعه في تلك الحالة ثم ذكر بعض ارباب
السير ان السطيح اخبر بولادة النبي صلى الله عليه وسلم فمات فارتفع
وبطل علم الكهانة وكان المقصود من ذلك العلم في العرب الاخبار
عن بعثته صلى الله عليه وسلم ولذا ورد في الخبر لا كهانة بعد النبوة
واما المراد بالكاهن في قوله عليه الصلوة والسلام من اتى كاهنا
او عرافا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد فليس الكاهن الحقيقي
فانه صادق وتصديقه ليس بكفر بل مدعي الكهانة وهو كاذب ومكذب
للنبي ايضا بدليل لا كهانة بعد النبوة فتصديقه كفر اقول هذا غلط
اما اولا فلانه لم يبطل ولم يرتفع بالبعثة من الكهانة الا قسم واحد وهو

هو ان يسترق الجن السمع في السماء مما قالته الملائكة على ما سبق مع انه
قال الشيخ ابن الحجر من الكهانة ما يتلقونه من الجن فان الجن كانوا
يصعدون الى جهة السماء فيركب بعضهم بعضا الى ان تدنوا الاعلى
بحيث يسمع كلام الملائكة فيلقيه الى الذي يليه الى ان يتلقاه من يلقيه في
اذن الكاهن فيزيد فيه فلما جاء الاسلام ندر ذلك جدا حتى كاد
يضمحل وايضا يجوز ان يتلقى الكاهن من الجني ما كان يسترق السمع قبل
الاسلام كما في قصة الجني صاحب السطيح واما ثانيا فلان تصديق
الكاهن وان كان حقيقيا لا مدعيا كفر باعتبار اعتقاد الغيب
لغير الله تعالى فانه قال في المحيط وغيره في معنى الحديث من صدقه اي
الكاهن فقد كفر لان اخباره يقع عن الغيب والغيب لا يعلمه الا الله تعالى
ذكر بعض الفقهاء ان من قال عند صياح الهامة يموت احد كفر وكذا
عند رؤية الهالة حول القمر يكون مطر ادعيا علم الغيب كفر وقد سبق
نبذ من ذلك في فوايد الاحاديث مع ان كلام الكاهن الحقيقي ايضا مشتمل
على الكذب في الجملة كما صرح به الشيخ وايضا لا يفهم من الحديث ان تصديق
ادعاء الكهانة كفر بل ان تصديق خبره وكلامه كفر والفرق بين
روايه مات ابوه صلى الله عليه وسلم اي عبد الله وهو ابن خمس وعشرين
يوما وقيل مات وهو صلى الله عليه وسلم حمل وقيل لم يمت عبد الله حتى
اتى على رسول الله شهران وقيل سبعة اشهر وقيل ثمانية وعشرون
شهرا والاول اصح كذا في التلقيح للشيخ الجوزي لكنه ذكر في المنتظم
انه مات قبل ولادته صلى الله عليه وسلم في الاصح نعم قال الشيخ ابن الحجر
واختلف متى مات عبد الله قيل قبل ان يولد النبي صلى الله عليه وسلم

وقيل بعد ان ولد والاول اثبت واختلف في مقدار عمره صلى الله عليه وسلم
والراجح انه دون السنة **روايه** ولد صلى الله عليه وسلم عام الفيل في الصحيح
حتى قال في الينابيع شرح المصابيح نقلا عن الاستيعاب ان ذلك بلا خلاف
وذكر الجمهور انهم اتفقوا على انه ولد يوم الاثنين من ربيع الاول واختلفوا
انه في اليوم الثاني او الثامن او العاشر او الثاني عشر والقول الاخير هو
المشهور عند الجمهور وعن الزبير بن بكار انه في رمضان لكن قال الشيخ
ابن الحجر ان هذا القول شاذ وانما ذهب الزبير الى ذلك بناء على ان
علوق النطفة المحمدية في عرفة او ايام التشريق وحمله تسعة اشهر كاملة
بلا خلاف فالمولد رمضان واجاب الجمهور بانه وقع عند العرب
النسيء وتقديم الاشهر وتاخيرها فيجوز ان يكون الحج في جمادى الاولى
في سنة ولادته **روايه** ذكر بعض اهل السير انه يكون بناء الكعبة
على هذا الوجه الى ان يخربه الحبشة لحديث يخرب الكعبة ذو السويقتين
من الحبشة وفي رواية اخرى يجي الحبشة فيخربونه خرابا لا يعمر بعده ابدا
اقول لا يدل الحديث الا على ان التخريب الذي لا يعقبه التعمير يكون
من الحبشة واما وقوع التخريب قبله فمسكوت عنه **روايه** ذكر بعضهم
ان اول الصحابة اسلاما خديجة رضي الله عنها وعليه اجماع العلماء اقول
الاجماع ممنوع على ما فهم من البداية والتقريب وغيرهما نعم الصواب ذلك
روايه ذكر الشيخ ابن الحجر ان بلالا كان لايتام ابي جهل فعذبه فبعث
ابو بكر رجلا فقال اشتر لي بلالا فاشتراه فاعتقه كذا في مسند
مسدد وفي رواية مر ابو بكر بامية بن خلف وهو يعذب بلالا فقال
الا تتقي الله في هذا المسكين قال ابعده مما ترى فاعطاه ابو بكر غلاما

غلاما اجلد منه فاخذ بلالا فاعتقه ويجمع بين القصتين بان كلا
من امية وابي جهل كان يعذب بلالا ولهما شوب فيه وفي شرح الكرماني
في باب عظة الامام النساء من كتاب العلم تصريح بانه من امراة وبانه
اشتراء العباس لابي بكر رضي الله عنهم **روايه** ثبت في الصحيح انه
صلى الله عليه وسلم استغفر لابي طالب بعد موته مشركا اقول
فيه اشكال لانه تقرر وثبت في الايات ان الشرك غير مغفور وروي
ايضا انه قال صلى الله عليه وسلم يا عم اعني بكلمة واحدة اشفع لك بها
عند الله يوم القيمة وروي ايضا انه قال صلى الله عليه وسلم ان عبد المطلب
وهاشم ركبة في المذهب في جهنم وبالجملة لا معنى لغفران المشرك والا فما
الفرق بين التوحيد والشرك الا ان يقال الايات الدالة على عدم
غفران الشرك بعد هذه الواقعة والفرق بين المؤمن والمشرك
بدرجات الجنة وبان غفران المشرك موقوف على شفاعة مثل النبي
صلى الله عليه وسلم بخلاف الموحد وينبغي ان يعلم ان ما في بعض كتب
السير ان قوله تعالى ما كان للنبي والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الاية
نزل في قصة ابي طالب ثم نزل مرة اخرى في زيارة النبي امه امنة
وارادة الاستغفار لها في سفر مكة من المدينة لارادة العمرة غير موجه
كما لا يخفى **روايه** ذكر بعض اهل السير ان من الكفر كفر العناد وهو ان
يعرف الله بقلبه ويقر بلسانه لكن ليس له انقياد وتسليم وكفر ابي طا لب
من هذا القبيل اقول فيه بحث لانه نقل سابقا ان اخر كلمة قالها
ابو طالب على ملة عبد المطلب **روايه** ذكر بعضهم ان عليا رضي الله عنه
اكثر الصحابة اسلاما وازيدهم عرفانا بالله تعالى اقول هذا خلاف

مذهب اهل السنة من ان ابا بكر رضي الله عنه افضلهم اذ لا فضل الا بالمعرفة
به تعالى **رواية** توفي صلى الله عليه وسلم ضحى يوم الاثنين لثنتي عشرة
خلت من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة من الهجرة ودفن يوم
الثلثاء حين زالت الشمس وفيه اشكال مشهور من جهة انه كانت
وقفته صلى الله عليه وسلم بعرفات بالجمعة في السنة العاشرة اجماعا
فاذا كان كذلك لا يتصور وقوع يوم الاثنين في ثاني عشر من ربيع الاول
في السنة التي بعدها وذلك مطرد في كل سنة يكون الوقفة مثلا بالجمعة
على كل تقدير من تمام الشهور ونقصانها وتمام بعضها ونقصان بعضها
اجاب بعضهم باحتمال وقوع الاشهر الثلثة كوامل وكان اهل مكة والمدينة
اختلفوا في رؤية هلال ذي الحجة فرآه اهل مكة ليلة الخميس ولم يره اهل
المدينة الا ليلة الجمعة فوقعت الوقفة برؤية اهل مكة ثم رجعوا الى
المدينة فارخوا برؤية اهل المدينة اقول ذلك الاختلاف بين اهل
مكة والمدينة في الرؤية لاختلاف المطالع لا لغلط وخطاء لاحدى الطائفتين
لانه لو كان رؤية اهل مكة غلط وقع حج النبي صلى الله عليه وسلم خطاء
وفيه ما فيه ولو كان رؤية اهل المدينة خطا ينبغي ان ينقل اهل التاريخ
هو الصواب **رواية** توفي صلى الله عليه وسلم وله ثلث وستون سنة
وقيل خمس وستون والاول اصح واشهر وقد جاءت الاقوال في الصحيح
وقال العلماء الجمع من روى خمسا وستين عد سنتي المولد والوفاة
ومن روى ... وستين لم يعدهما ومن روى ستين لم يعد الكسور
كذا في تهذيب الاسماء واللغات اقول هذا التوجيه لا يلائم ما في
الشمائل للامام الترمذي فتوفاه الله تعالى على راس ستين سنة مع انه

علم التفسير

مع انه لا يتعارف اسقاط ما بين العشرات **العقد الرابع**
في علم التفسير **جوهر** ذكر الشيخ ابن الحجر في فضائل القران قد كثر نزول
القران في غير الحرمين في سفر حج او عمرة او غزاة ولكن الاصطلاح
على ان كل ما نزل قبل الهجرة فهو مكي وما نزل بعد الهجرة فهو مدني
سواء نزل في البلد حال الاقامة او في غيرها حال السفر **جوهر**
سمي سورة فاتحة الكتاب سورة الصلوة لوجوب قراءتها او استحبابها
المراد بوجوب القراءة لزومها بحيث لو تركت صارت الصلوة فاسدة
والمراد باستحبابها كونها مرغوبة مفيدة للفضيلة لكن تركها
لا يقتضي الفساد وان اوجب نقصانا فالاول اشارة الى مذهب
الشافعي والثاني الى راي ابي حنيفة ناقل واعلم انه تسمى تلك السورة
السبع المثاني لانها سبع ايات وتثنى في الصلوة او الانزال
ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت
القبلة وقد صح انها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني
وهو مكي كذا في تفسير القاضي اقول فيه انه ذكر ايضا قيل المراد بقوله
سبعا من المثاني سبع سور وهي الطوال سابعتها الانفال
والتوبة فانهما في حكم سورة وقيل الحواميم السبع وقيل سبع صحائف وهي الاسباع صح
وايضا يجوز ان يكون قوله آتيناك في معنى المستقبل كما شاع في اخبار
الله تعالى بل يقول ذكر ايضا ان قوله والقران العظيم من عطف الكل على البعض
او العام على الخاص ان اريد بالسبع الآيات او السور ومن عطف احد
الوصفين على الآخر ان اريد به الاسباع فعلى هذا يلزم ان يكون قوله
وآتيناك من قبيل ما انزل اليك على الوجه المشهور واما الاعتراض

السبع المثاني

بانه يجوز ان يكون قوله ولقد آتيناك مكيا باعتبار كونه نازلا في مكة يوم
الفتح او في حجة الوداع ونزول الفاتحة في المدينة فمدفوع بما نقلناه من كلام
الشيخ **جوهر** قد يعد من اسماء تلك السورة الفاتحة اي الاعلام
الغالبة لها وقد جوز السيد الشريف ان يكون اختصارا واللام كالخلف
عن الاضافة الى الكتاب اقول فيه بحث لانه صرح الشيخ الرضي في بحث
المعارف انه لا يحذف المضاف اليه في الاعلام الغالبة بل يقول اشترطوا
في التانيث اللفظي لمنع الصرف العلمية حتى يصير التاء لازمة فعللوا
بان العلمية في الالفاظ العربية صيرتها مصونة عن النقصان فكل حرف
وضعت الكلمة عليها لا ينفك عنها **جوهر** ذكر السيد الشريف هنا انه ذهب
بعض الى انها اي البسملة ليست من القران اصلا وهو قول ابن مسعود
ومذهب مالك وهو المشهور من مذهب ابي حنيفة واتباعه وقال في شرح
المواقف الخلاف في كونها آية من كل سورة لا في كونها من القران في
اوايل السور اذ لا خلاف فيه اقول بين الكلامين تناقض
فليتامل **جوهر** روي عن ابن عباس من تركها اي التسمية فقد ترك
مائة واربع عشرة آية ولا يخفى ان الظاهر ثلث عشرة آية لخلو براءة
عن التسمية واعتذر بوجوه منها انه نظر الى نزول الفاتحة مرتين
ففيها بسملتان هما آيتان واختاره جدي قدس سره فرده السيد
الشريف بانه يلزم منه كون الفاتحة اربع عشرة آية وهي سبع آيات
بالاتفاق واجيب بان اللازم لهذا التوجيه كون الفاتحتين
النازلتين اربع عشرة آية ولا محذور فيه وانما المحذور كون الفاتحة
الواحدة كذلك ولم يلزم بعد ويخدشه انه يلزم ح امر آخر هو كون

السور اكثر من مائة واربع عشرة سورة الا ان يقال ذلك بالنسبة
الى السور الغير المكررة والاظهر في الجواب ان ما سبق بالنظر الى حقيقة
نفس الامر وهذا التاويل مبني على جعل التسمية التي آية واحدة من الفاتحة
آيتين اعتبارا للتشبيه بالاثنين المتعددتين ذاتا ونزولا
واعلم انه لا يظهر معنى التكرار في نزول بعض السور والآيات
وكان معناه تعدد قراءة جبرئيل عليه السلام اياه على الوجه الذي
في الآيات والسور المختلفة ذاتا والغرض التعظيم ثم الفرق بين
الفاتحة وبين قوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان ان هذا القول مع
ضم ما قبله او بعده يصير مختلف المعنى والغرض فيناسب ان يجعل
آيات متعددة بخلاف الفاتحة فانها سورة تامة منفصلة لا يختلف
معناها ومن وجوه الاعتذار انه اراد ابن عباس الحاق المعدوم
بالمتروك تغليبا وتوبيخا وفيه ان تجويز هذا التاويل يفضي الى
سقوط الاستدلال فانه يجوز ان يكون غير سورة براءة ايضا
خاليا عن التسمية ويمكن ان يقال الاجماع ثابت على ثبوت
التسمية في غير براءة بقي اشكال آخر هو ان هذا الاعتذار
يشعر بان عدم الاتيان من الاصل لا يتناوله الترك حقيقة وقد قال
اهل المعاني انه يقال بالحذف في المسند اليه وبالترك في المسند
لان المسند اليه لكونه اهم كانه ذكر ثم اسقط بخلاف المسند فالمتبادر
من ذلك ان حقيقة الترك بالاعدام ويمكن ان يقال الترك مشترك
بين المعنيين تعين بقرينة المقابلة والمقامات او يقال الترك
وان كان متعلقا بالنسبة الى المعدوم لكن لا بالنظر الى المعدوم

في موضع بالكلية بلا حاجة اليه اصلا بل بالنسبة الى مثل المسند فانه
يذكر كثيرا مع ان المقام يقتضي ايراده فيما نسب اليه الترك فافهم
جوهر الاله سواء كان منكرا او معرفا اسم للمعبود بحق خاصة بدليل
ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد والاله المعرف ليس علما بل العلم
لفظ الله بحذف الهمزة الا يرى انه اشار صاحب الكشاف الى
ذلك حيث قال في تفسير المعرف المعبود بحق وفي تفسير لفظ الله
المعبود بالحق هكذا استفاده من كلام جدي فاعترض عليه السيد من وجوه
اما اولا فلان اختصاص المنكر بهذا المفهوم الاخص بطلانه ظاهر
اقول لا يخفى ان هذه الكلمة مفيدة للتوحيد والاسلام فانها بلا توقف
على ظهور قرينة تخصه بالمعبود بحق ولو لم يكن هذا الاختصاص لما افادت
التوحيد فيجب اعتبار الاختصاص ولو عرفا واما ثانيا فلانه تبادر
من المعرف باللام الذات المخصوص تبادر الثريا من النجم فجعل احدهما
علما دون الآخر تحكم اقول لفظ الرحمن ايضا كذلك فيلزم ان يكون علما
ولم يقل المحققون بعلميته وكان السر في هذا التبادر انحصار معنى الاله
والرحمن في الذات المخصوص ومما يؤيد ان المعرف باللام ليس علما
ان استعماله قليل جدا لا يقع الا في ضرورة الشعر كما صرح به في باب
المنون مع الطاء من الفائق فجعله علما لكثرة الاستعمال بعيد
واما ثالثا فلان المفيد لتعيين ذات المعبود او عدم تعيينه هو
تعريف المعبود او تنكيره ولا مدخل في ذلك لتعريف الحق وتنكيره
كما في قولك جاءني الذي له عليك حق او الحق اقول لم يرد ان المعبود
يصير منكرا بتنكير الحق بل انه يتفاوت الحال في تعريفه وتشخصه بتنكير

الحق او تعريفه الا يرى ان قولنا الذي له عليك حق الظاهر انه
تعريف جنسي يحتمل اشخاصا متعددة بخلاف الذي له عليك الحق
اي هذا الحق المخصوص فانه متعين فيه كمال التعين وقس على ذلك
حال العبارتين المذكورتين في تفسير لفظ المعبود ولفظ الله
فان الحق في اللغة سزاوار شدن فالمعبود بحق اي الذي عبادته
ملتبسة بحقية ما يعني على وجه الاستحقاق في الجملة يجوز ان يصدق
على غيره تعالى والمعبود بالحق اي المعبود عبادة ملتبسة بهذه الحقية
الكاملة من جميع الوجوه فلا يجوز ان يصدق على غيره تعالى ولا بعيد
ان يراد بالاشارة الدلالة التي اعتبرها البلغاء في النكات
البيانية لا بحسب الوضع اللغوي جوهر الرحمن الرحيم اسمان بنيا
للمبالغة من رحم والرحمة في اللغة رقة القلب مع انعطاف يقتضي
التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها واسماء الله
انما تؤخذ باعتبار الغايات التي افعال دون المبادي اقول
فيه بحثان لا بد من التنبيه عليهما اما الاول فهو ان الرحمة حقيقة
صفة القلب والنفس المجردة وهي الانعطاف النفساني كما يقال الغضب
حركة نفسانية ووجه اشتقاق الرحم باعتبار المشابهة والمناسبة
في الجملة ويجوز ان يراد بها رقة القلب الصنوبري وانعطافه الجسماني
ووجه اشتقاق الرحم ظاهر وبالجملة هي تابعة للمزاج لا يمكن بدونه
فلا توجد في الباري تعالى لكن لقائل ان يقول هي صفة المجردات
بلا متابعة المزاج فيمكن ان توجد فيه تعالى ايضا تامل واما الثاني
فلان الصفة المشبهة لا تشتق من المتعدي فلذا قالوا بنقل رحم

بالكسر الى رحم بالضم فان الرحمن صفة مشبهة قطعا والرحيم محتمل للامرين
لا حاجة الى النقل بل يكفي تنزيل المتعدي منزلة اللازم لانا نقول
ليس معنى الرحمن موقع الرحمة بل ذو الرحمة بقي ان الاول ان المشتق منه
يكون اسما والتقدير له غير كاف والا لجميع الالفاظ مشتقة من الفاظ
مقدرة اخر ويمكن ان يجاب بانه يقال ذلك للضرورة في صورة لو جد
للمشتق منه مادة في الجملة الثاني ان تفسير الرحمن بالمنعم بجلايل النعم لا يناسب
اشتقاقه من رحم بالضم الا ان يقال ذلك بحسب الاستعمال والتجوز عن الاعم
لا بحسب اصل المعنى والوضع جوهر ذكر المفسرون ان الاضافة في قوله تعالى
مالك يوم الدين على الاتساع والتجوز فقيل عليه لا حاجة الى التجوز
فانه تعالى مالك الاشياء كلها من الازمان وغيرها والجواب ان الزمان
معدوم على راي المتكلمين ولا يقال المالك الا بالنسبة الى الموجود وصرح به
الامام في التفسير الكبير بقوله ليس المراد بمالكية الزمان مالكية ايجاده فقط
بل مالكية الامر والنهي والثواب والعقاب والرحمة والعذاب والايجاد
والاعدام على الاطلاق وبهذا التقرير اندفع اشكال اخر وهو انه لا حاجة
الى اعتبار التجوز في اضافة اسم الفاعل الى الظرف اذ كما بين اسم الفاعل
ومفعوله ملابسة مصححة لدخول اللام الاضافية فكذا بينه وبين الظرف
قال الشيخ الرضي في بحث المفعول فيه ان اضافة اسم الفاعل الى الظرف قد تكون
بمعنى اللام جوهر قوله تعالى اياك نعبد اقول الالتفات فيه للاشارة
الى كمال اختصاص الصفات المميزة المذكورة به تعالى بحيث يصح ان يخاطب
الحق باعتبارها او الى ان بحر المعرفة والمشاهدة لا ينتهي ولذا استعقب بطلب
الهداية بقوله اهدنا واعلم انه ذكر اكثر المفسرين ان العبادة اقصى

اقصى غاية الخضوع والتذلل ولذلك لا يستعمل الا في الخضوع لله سبحانه
اقول فيه ان ذلك في جميع العبادات غير ظاهر كقراءة القرآن
والصوم والزكوة مع انه ذكر في كتب اللغة العبادة پرستيدن
وقال الامام النسفي عبادت بندگی کردن وعبوديت بنده بودن
وكانهم اشاروا الى تفسير الكامل في العبادة جوهر قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم لا يخفى انه لما كان المؤمنون مهتدين قطعا في الجملة
فالمطلوب اما الثبات على الهدى او زيادة هداية الى ما لم يحصل لهم كذا ذكروا
لكن المناسب للثاني في حمل الكلام على الثبات ما اذا كان الفعل حاصلا
بتجدد الامثال يقال كل لدوام الاكل وقم لثبات القيام ولا يقال
اقطع هذه القصعة المنقطعة بمعنى اجعل قطعها باقيا فالمناسب في الاية
ان يجعل الوجهان وجها فيكون المطلوب دوام الهداية بتجدد الافراد
لكن الصراط في كل تقدير ينبغي ان يجعل صالحا للكل والجزء كالقران على وجه التجوز
او الحقيقة تامل واعلم ان الظاهر عندي ان يحمل طلب الهداية على التثبت
كما قررنا ان كان الطالب النبي صلى الله عليه وسلم وعلى سلوك ما هو
طريق الى الحق في الاخرة على سبيل الجزم والقطع ان كان غيره الا يرى
ان كثيرا من اجلة الصحابة سألوا عن حذيفة صاحب سر النبي صلى الله
عليه وسلم انهم هل ذكروا في زمرة المنافقين اولا جوهر قوله تعالى
غير المغضوب عليهم اعلم انه لا يصح في حقه تعالى الغضب فذكر للاية وجوه
احدها ان يراد به اثره اعني الانتقام ثانيها ان يجعل الكلام استعارة
تمثيلية بان يشبه حال الله تعالى مع العصاة في عصيانهم اياه وارادة
الانتقام واثر العقوبة بحال الملك اذا غضب على من عصاه

واراد ان ينتقم منهم وعاقبهم اقول اعتبار الاستعارة التمثيلية بعيد جدا
لانه لا يقصد الا اثبات اثار الغضب الحقيقي دون نفسه او شبهه
في المشبه فلا يظهر استعارة ذي الغضب الحقيقي واثاره لمن اتصف
بالاثار فقط بلا تفاوت في الطرفين بل مع زيادة في المشبه ولا يخفى انه
لا يقال رايت رجلا له ملكة الشجاعة والاثار في مقام الاستعارة لمن ذات
له اثار الشجاعة بلا فرق وبالجملة لا يحسن جعل شبه الغضب بنفسه عمدة
في الكلام كما يلزم في صورة الاستعارة التمثيلية من جهة الاقتصار عليه
من بين اجزاء المشبه به وثالثها انه يجوز عن ارادة الانتقام لكنهم
اختلفوا في انه من قبيل اطلاق السبب على المسبب القريب او بالعكس
اقول التحقيق ان شهوة الانتقام بمعنى شوقه والميل اليه مقدمة على
الحالة النفسانية المسماة بالغضب واما الارادة العازمة فمتاخرة عنها
والشوق يغاير الارادة قال الحكيم الطوسي في بحث العلة من التجريد والفاعل
منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة
من العضلات وقال المحقق الرازي في المحاكمات فاذا تصورنا ذلك الفعل
كليا واردناه ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض
افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل شوق القوة الشهوانية او الغضبية
ثم ارادة او كراهة من القوة العازمة ثم تنهض القوة المحركة لتحريك العضل
فيتم الفعل وصرح في شرح الكشاف موافقا للتفسير الكبير ان ارادة
الانتقام غاية الغضب وقال الحكيم الطوسي في الاخلاق النصيرية غضب
حركتي بود نفس را كه مبدا آن شهوت انتقام بود تامل **جوهر** قالوا
افتتحت السور بطائفة من الحروف ايقاظا لمن تحدى بالقرآن وتنبيها

وتنبيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان
من عند غير الله لما عجزوا عن معارضته اقول او على ان كل حرف
من القرآن له فائدة او انه يظهر الفائدة على التدريج بعد علم الجملة ام
هو انه ينبغي ان يكون ذلك في اول القرآن او ابتداء النزول
او زمان المعارضة والمباحثة في الاعجاز كما لا يخفى وايضا لا يظهر حينئذ
فائدة في عدد الحروف ولا في عدد السور **جوهر** لا ريب فيه
الريب في الاصل مصدر رابني الشيء اذا حصل فيك الريبة اي قلق النفس
واضطرابها ذكر السيد الشريف وغيره انه لو حمل الريب في الاية على
هذا المعنى لقيل لا ريب له كما يقال لا ضرب لزيد اقول لو كان من باب
اعتبار يشتمل على متعد ومستقل بالفاعلية صح ان ينسب اليه الفعل المتعدي
بكلمة في كما يقال ليس في طلبة هذه البلدة مكابرة بخلاف المركب الحقيقي
كالشخص ولا شك ان الكتاب من قبيل الاول لا الثاني ويؤيده تجويز
ان يكون فيه خبر هدى مع انه متعد ثم اعلم انهم ذكروا ان قراءة لا ريب
بالنصب نص في الاستغراق لان نفي الجنس مستلزم له قطعا اقول
فيه بحث لان الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية لا تتناقضان فيجوز ان
ينتفي الجنس في ضمن فرد ويثبت في ضمن فرد آخر الا ان يقال المفهوم
بحسب العرف في نفي الجنس بلا تقييد نفيه بالكلية وايضا لا يظهر الكلام
على قول من جعل اسم الجنس موضوعا بازاء فرد ما تامل **جوهر** هدى للمتقين
هنا ابحاث الاول ان تفسير الهدى والهداية بالدلالة على ما يوصل
منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت الا ان يعتبر التجوز لا يقال
المراد انك لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك

اراءة الطريق لمن اردنا الآن انا نقول ذكر الجمهور انها نزلت في طلب
النبي صلى الله عليه وسلم ايمان ابي طالب عند وفاته واعراضه بواسطة
تعيير القريش وايضا سوق الآية لا يلايمه وبالجملة لا فائدة يعتد بها
في هذا الخطاب ح اذ الهداية بمعنى الدلالة واقعة من النبي صلى الله عليه وسلم
بلا خفاء وانما الكلام في الايصال الثاني ان تعليق معنى المصدر
في صيغة فعل او غيرها على شيء بدون اسم الاشارة فالمتبادر منه ان يكون
هذا الشيء عند التعليق مما يصح ان يطلق هذا اللفظ المعبر به عنه عليه حقيقة
او مجازا مع قطع النظر عن التعليق سواء كان اللفظ صفة نحو قتلت مضروبا
او جامدا نحو عصرت خمرا او السر فيه انك تلاحظ في بيان التعليق على ما
هو عليه في زمان التعليق ثم تعبر عنه بما يستحق ان يعبر عنه وان لم يقع
التعليق فانك لست في هذه الحال بصدد تصحيح هذا التعبير بل جعلته
مسلما واثبت امرا آخر واما اذا وجد اسم الاشارة مثل عصرت هذا
الخل او هذا المتصف بالخمرية او ما شرب هذا الخل او هذا المتصف بالخمرية
فالمعتبر زمان الاشارة لا زمان الحكم السابق ففي الحقيقة هنا تعليقان
احدهما تعليق الحكم السابق بذات المشار اليه والثاني تعليق الاشارة به
مع تقييده باتصافه بالوصف فوضع الكلام على ان الاتصاف حال
الاشارة لا زمان الحكم السابق البحث الثالث ان المراد بالمتقين المشارفون
الى التقوى فاشكل عليهم الوصف بقوله الذين يؤمنون اقول
هذا ترشيح للمجاز بما يلايم المعنى الاصلي البحث الرابع انه ذكر في الكشاف
وغيره ان المتقي من قولهم وقاه فاتقى فالمتبادر منه ان اتقى مطاوع
وقى الا انه قال في المقدمة وقاه الشر نگاه داشتش از تباهي

از تباهى واتقى الله بر ترسيد از خداى وذكر في تاج المصادر معنى الوقاية
على ما في المقدمة وقال الاتقاء حذر كردن واتقاه بحقه اى سد السبيل
الى نفسه بتوقيته اياه والتركيب يدل على دفع شيء عن شيء بغيره
وقال في مجمل اللغة وقيت الشيء واتقيته وجعل في معالم التنزيل المتقى
من الاتقاء بالمعنى الثاني وقال في تفسير الدر المصون ولباب
الافتعال اثنا عشر معنى منها الاتخاذ نحو اتقى ومنها المطاوعة
لفعل وافعل الى غير ذلك ثم انه اعتبر المحقق البيضاوي في الاتقاء
فرط الصيانة وهذا غير مسطور في كتب اللغة المشهورة جوهر
قوله تعالى ومما رزقناهم في تفسير القاضي الرزق في اللغة الحظ
قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص الشيء
بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى
ان يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع وامر بالزجر عنه قالوا الرزق
لا يتناول الحرام الا ترى انه اسند الرزق هنا الى نفسه ايذانا بانهم
ينفقون الحلال المطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وذم المشركين
على تحريم بعض ما رزقهم الله بقوله تعالى قل ارايتم ما انزل الله لكم فجعلتم
منه حراما وحلالا واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض
على الانفاق والذم لتحريم ما لم يحرم واختصاص ما رزقناهم بالحلال
للقرينة اقول فيه ابحاث الاول ان الظاهر من الحظ الاسم بمعنى الجد
والنصيب لا المصدر من حظظت بالكسر بمعنى بهره مند شدن
وان جاء في اللغة لكليهما ويؤيده استدلاله بقوله تعالى وتجعلون
رزقكم ولا يخفى ان المناسب لتفسير الرزق بالمعنى المصدري لان المذكور

في الاية الفعل مع ان قوله وخصصه يناسب المصدر لا الاسم الثاني
ان الرزق بالفتح لغة اعطاء الحيوان ما انتفع به وقيل عام لغيره
كالنبات والرزق بالكسر اسم منه ومصدر ايضا بمعناه لكن المفهوم
من قاموس اللغة انه ليس بمصدر ثم خص في الشرع عندنا بما ساقه الله
الى الحيوان فانتفع به والمعتزلة اعتبروا مجرد التمكين والتمكن من الانتفاع
لكن مع قيد انه لم يكن لاحد منعه من الانتفاع فالحرام ليس برزق
عندهم للمنع منه واخرجه الامام النسفي الحنفي عنه لاعتبار انه ملك وكانه
لحسبانه غير مملوك وقد جعل في شرح المقاصد وكثير من الكتب اسناد الرزق
الى الله تعالى مخرجا للحرام عنه بدليل ان القبيح لا يسند اليه تعالى وقال الامام
الرازي لا يقال عرفا لمن منع من الشيء انه رزقه وذكر صاحب الكشف
الاتفاق على ان الرزق من فضل الله عليهم كما الفضل بالايجاد وساير اسباب
التمكين فليس عدم الاسناد في الحرام لكونه ليس فعله تعالى كما توهم بعضهم
بل لانهم يقولون لا يحسن ان يسند اليه تعظيما ولان فيه نشوا من فعل العباد
اكتسبوه وصف الحرمة وبالجملة ليس وصف التمكن معتبرا في معناه
عند اهل السنة الثالث ان التمكين لا ينافي المنع والزجر كما في ساير
المعاصي الا يرى انهم قالوا بارجاع المحامد اليه تعالى دون القبايح باعتبار
ان الاقدار على الحسن حسن والتمكين على القبيح ليس بقبيح وقد اشتهر انه
خالق القوى والقدر اقول الاقدار والتمكين على وجهين الاول
اعطاء القدرة الصالحة لصرفها الى الخير والشر وذلك غير قبيح وحاصل
منه تعالى للعبد على زعمهم والثاني جعل الشيء مختصا باحد داخلا تحت
تصرفه قريبا من الانتفاع بالفعل وذلك قبيح غير واقع في زعمهم فلا اشكال

فلا اشكال جوهر والذين يؤمنون بما انزل اليك الاية ههنا ابحاث
الاول انهم جوزوا ان يراد بهؤلاء مؤمنوا اهل الكتاب عطفا على
الذين يؤمنون بالغيب داخلين معهم في جملة المتقين دخول اخصين
تحت اعم اذ المراد باولئك الذين امنوا عن شرك وانكار وبهؤلاء
مقابلوهم اعترض عليه اما اولا فلان الايمان بالمنزلين لا اختصاص
له بهؤلاء ولا دلالة للافراد بالذكر على ان الايمان بكل منهما على طريق
الاستقلال بدليل قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما
انزل الى ابراهيم الاية اقول المتبادر من الاية استقلال كل منهما
سيما في مقام المدح وقال تعالى الذين اتيناهم الكتاب الى قوله يؤتون
اجرهم مرتين وذكر في الحديث الصحيح ما يدل على ان لاهل الكتاب اجرين
بواسطة ذلك نعم الخطاب الى المسلمين في قوله تعالى قولوا امنا الاية
يمنع من التبادر واما ثانيا فلان التعريض الذي في قوله تعالى وبالاخرة
هم يوقنون يتوهم حينئذ بالنظر الى الطائفة الاولى اقول التوهم
يندفع قطعا بسوق الاية والمدح واما ثالثا فلان اليهود لم يؤمنوا
بالانجيل وكذا يرد ظاهر انه لا مدح لليهود اصلا لان دينهم منسوخ ولذا
قيل المراد باهل الكتاب في الاية والحديث اهل الانجيل خاصة ويرد عليه
ان سوق الاية يفيد تناول اليهود ايضا والجواب ان الانجيل ليس
بناسخ للتورية بل موضح لها على ما سبق في فوايد الحديث ولو سلم
فنقول عيسى عليه السلام مرسل الى بني اسرائيل خاصة ويحتمل ان يكون يهودي
لم يصل اليه ارسال عيسى ولو سلم فنقول الكلام على التوزيع اذ اليهود
امنوا بالقران وبالتورية والنصارى بالقران والانجيل قال ابن الحاجب

يقول الزيدان ضربا العمرين وجاز ان يكون كل منهما ضرب احدا من العمرين

واما رابعا فلان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة مشتركان بين

الطائفتين اقول هذا قوى الا انه يقال افرد الطائفة الاولى بهما

ليظهر في وصف الطائفة الثانية بالايمان بالاخرة التعريض باهل الكتاب

اذا لم يومنوا بالقران واعلم انه لو جعل قوله والذين يومنون الخ

من عطف الصفات بعضها على بعض فوجهه ان المراد بالايمان بالغيب

ما دليله العقل اي الايمان بالصانع والانبياء والقدر والكتب واليوم

الاخر اجمالا والمراد بمقابله ما دليله النقل اعني الايمان بمفصلات

احكام الكتب والاخرة لاحقية الكتب واصل الحشر اجمالا واما جعل الصفة

الثانية داخلة تحت الاولى متفردة بالذكر لكونها عمدة فغير ظاهر

اللهم الا ان يقال الايمان بالله تعالى وان كان اصلا لكن طريق السعادة

الدنيوية والاخروية مستفادة من الكتب نعم جعل الايمان بالاخرة

مقصودا اصليا في ملة الاسلام ظاهر تامل والثاني ان من جعل

قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون تعريضا باهل الكتاب اشكل لا قويا اذ

المفهوم منه ان الايقان بالاخرة حقيقة مختص باهل القران دون اهل

الكتب السابقة فان المستفاد منها خلاف حقيقة الاخرة وهذا كما ترى

غير حق فان اهل الحق من اصحاب القران وارباب الكتب السابقة يعتقدون

حقيقتها واهل الباطل منهم جميعا من الملاحدة واهل التحريف للكتب

يزيغون عن الملة المستقيمة ويمكن ان يقال بان الكتب السابقة

لا تتعرض للتفصيل في الاخرة فيظن اهل الكتب من عند انفسهم خيالات

باطلة بخلاف القران الناطق بحقيقتها تفصيلا قال في شرح الطوالع

الطوالع الاصفهاني والانبياء الذين سبقوا على نبينا عليهم الصلوة

والسلام فالظاهر من كلامهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد الجسماني

ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب خرقيل وشعيا عليهما السلام

ولذلك اقر اليهود به واما الانجيل فالاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني

دون الجسماني الثالث ان المسطور في كتب الاصول والكلام ان اليقين

متناول للعلوم الضرورية ايضا لكن المفسرين اختلفوا فقال الامام

الواحدي والرازي والقاضي ان اليقين اتقان العلم بنفي الشبهة

نظرا او استدلالا وقال الامام النسفي بما هو المشهور ويؤيده ايضا

ان ايمان اهل المكاشفة من ذوات النفوس القدسية ممدوح بكل لسان

ولا حاجة الى الاستدلال قوله اولئك على هدى الاية في الكشاف

معنى الاستعلاء مثل فقال جدي اي تمثيل وتصوير لتمكنهم من الهدى يعني

ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا فكتب في الحاشية لا يقال الاستعارة

التبعية الحرفية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا

ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين

في حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة

منتزعة من عدة امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار

التعدد في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونه متعلق معنى الحرف

اقول وبالله التوفيق ومنه الاستعانة في التحقيق اما بيان المنع

للمقدمة الثانية فهو ان الاستعلاء المطلق متعلق المعنى المطلق لكلمة على

وخصوصياتها متعلقات خاصة مثلا في الاية استعلاء الراكب

على المركوب استعلاء ملتبسا بوجه التمكن والاستقرار وذلك

لانه متعلق معنى الحرف ما يرجع ذلك المعنى اليه بنوع استلزام وقد يعبر
عن ذلك المعنى به في العرف وهذا الاستعلاء الخاص لازم لمعنى على بناء
لزوم العام للخاص ويجوز تفسيره به في العرف ولا شك ان المشبه به
هنا ليس مطلق الاستعلاء بل ذلك الاستعلاء الخاص فان قيل الظاهر
ان الاستعلاء مقيد بتلك الاوصاف بلا تركيب قلنا نعم لكن المشبه به
اذا كان مقيدا فلا بد ان يستعار منه ما يدل عليه من حيث هو كذلك فلا يتم
تلك الاستعارة بدون ذلك القيد فلا يكون متعلق معنى الحرف ايضا مدلولا
بلفظ مفرد الا ان المقصود الاصلي تشبيه المقيد دون القيد بل نقول
معنى الحرف ايضا ليس بمفرد لانه مدلول بالفاظ متعددة غاية الامر ان
الموضوع لفظ مفرد واما توجيه المنع للمقدمة الاولى فهو ان معنى الاستعارة
التمثيلية على تشبيه الحالة المنتزعة من امور متعددة بمثلها ومعنى انتزاع
الحالة من الامور حصولها منها عند وجودها على وجه اللزوم وقيامها
بها فانتزاع كل من الطرفين من عدة امور لا يوجب تركيبه بل يقتضي
تعددا في ماخذه ولا شك انه يجوز ان يقوم امر واحد بمركب من حيث
المجموع بلا تركيب في ذلك الامر ولا قيام بكل جزء ولا بواحد من اجزاء ذلك
المركب بخصوصه قال في شرح المواقف انه يجوز ان يكون امر حالا في المجموع
من حيث المجموع ولا يكون حالا في اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة
في محلها عند القائل بوجودهما وذكر مثل ذلك في بحث الوحدة من حاشية
التجريد فرادا وقال وهكذا جميع الاعراض التي لا تسري في محالها
فاندفع ما ذكره السيد الشريف من ان المشبه مثلا اذا كان منتزعا
من اشياء متعددة فاما ان ينتزع بتمامه من كل واحد منها وهو باطل

باطل فانه اذا اخذ كذلك من واحد منها كان اخذه مرة ثانية من واحد
اخر لغوا بل تحصيلا للحاصل واما ان ينتزع من كل واحد بعض منه فيكون مركبا
بالضرورة واما ان لا يكون هناك لا ذاك ولا هذا وهو ايضا باطل
لانه لا معنى ح لانتزاعه من تلك الامور المتعددة واذا عرفت هذا فنقول
يجوز ان يجري في معنى الحرف المفرد الاستعارة التمثيلية بمعنى التركب
في الماخذ فان ذلك المعنى هنا نسبة بين الراكب والمركوب على وجه الاستقرار
قائمة بهما متعلقة بهما مسببة عن حصولهما لكنه لا يجري فيه التمثيلية
بمعنى التركيب في نفس الطرفين كما هو المشهور وقد اعترف جدي بذلك
حيث قال ليس مقصود الكشاف بالمثل وتشبيه الحال بالحال الا ما
ذكرتم من اعتبار التركيب في الماخذ لا ان يكون من قبيل اراك تقدم
رجلا وتوخر اخرى واعلم ان الاية يحتمل وجوها خمسة احدها التجوز
والاستعارة التبعية في مجرد كلمة على لتشبيه تمسكهم بالهدى باعتلاء
الراكب ثانيها الاستعارة التمثيلية المركبة بان شبه هيئة
منتزعة من المتقي والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب
والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك تركيب في كل من الطرفين لكنه
لم يصرح من الالفاظ التي هي بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها
هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه في ضمن الفاظ
منوية دون المقدرة في نظم الكلام ثالثها ان تشبيه الهدى بالمركوب
على طريقة الاستعارة بالكناية ويجعل كلمة على قرينة لها رابعها
ان تشبيه المتقي بالراكب على طريقة الاستعارة بالكناية بقرينة كلمة على
خامسها ان يراد بكلمة على التمسك والاستقرار على وجه التجوز

المرسل هذا على زعم القوم و نظر انه لا يظهر جريان الاستعارة التمثيلية
بالمعنى المشهور في تركيب اصلا فان المقصود بالافادة في تلك الاستعارة
تشبيه حال المجموع بالمجموع ولا يخفى ان المقصود في الآية مثلا تشبيه التمسك
بالهدى بنسبة الراكب الى المركوب فقط وقس على ذلك نظايره و توهم
جريانه في الجملة فيقول لا يظهر في الاية و نظايرها فان ذكر اجزاء المشبه
من المتقى والهدى مثلا لا يلايم الاستعارة و ايضا جعل على داخلا على الهدى
ح غير ظاهر لان التصرف في الهيئة لا في اجزائها على تقدير الاستعارة
التمثيلية هذا غاية التحقيق في الكلام المشتبه على الاقوام بحيث يندفع ملام
اللئام بالتمام على ما افاده جدي في المقام والله الموفق للمرام جو ١٨
قال تع واولئك هم المفلحون هنا ابحاث الاول انه ذكر في الكشاف
وغيره ان كلمة هم فصل او مبتدأ اقول فيه بحث لان النحاة اختلفوا
في كون هذا الضمير ذا محل من الاعراب اي الابتداء اولا والجواب انه
الفصل ما يكون للربط والحصر وللفصل عن كون ما بعده صفة لكنه يحتمل
ان يكون حرفا او مبتدأ فاذا خلت هذه الصيغة عن تلك الاغراض جميعا
فلمحض الابتداء فالمقابلة بهذا المعنى ظاهرة و ينبغي ان يعلم ان تفسير قولنا
زيد هو افضل من عمرو زيد اوست كه افضل است از عمرو على ما في حاشية
الكشاف للسيد يلايم جعل الفصل مبتدأ وما ذكره جدي في معنى قولنا
زيد هو العادل زيد است كه عادلست يناسب كونه لمجرد الربط دون
الابتداء وقال في شرح الشمسية انه ليس بموضوع للربط في العربية
الثاني ان الظاهر بحال المخاطبين للقران عند نزوله ان الحصر
في هذه الاية قصر القلب لان المناسب انهم اعتقدوا الفلاح لغير المؤمنين

المؤمنين الا ترى الى قوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
واما قصر الافراد على ما ذكروا ففيه انه ان حمل الفلاح على اصله فلا يصح
الرد على من توهم اشتراك غير المتقين معهم فيه الفهم الا على رأي
المعتزلة وان حمل على كماله فلا يظهر مخاطب توهم اشتراك غيرهم فيه
الفهم الا على قول من قال من المرجئة بان الذنب ليس بمضر مع الايمان
اصلا ولا يخفى اعتبار ذلك في تخاطب القران الثالث انهم جوزوا
ان يكون تعريف المفلحين للعهد والدلالة على ان المتقين هم الناس
الذين بلغك انهم المفلحون في الاخرة كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب
من اهل بلدتك فاستخبرت من هو فقيل زيد التايب واعترض عليه
بان المطابق للسؤال التايب زيد واجيب بان من عند سيبويه
مبتدأ في معنى ازيد التايب ام عمرو ام غيرهما فقال جدي بان دعوى
رعاية المطابقة منقوضة بقولهم قام زيد في جواب من قام فاجاب
السيد الشريف بان المطابقة المعنوية المطلوبة عند اهل المعاني
معتبرة في المثال المذكور فان المطلوب فيه الحكم بقيام زيد او عمرو او غيرهما
فاذا اجيب بقولهم قام زيد طابق سؤاله معنى لكنه خولف في الاول
بحسب المطابقة اللفظية لان من قام في المعنى جملة فعلية في معنى
اقام زيد ام عمرو ام الى غير ذلك لان الاستفهام بالفعل اولى لكنه لما
تعذر التفصيل جيء بلفظ دال على الذوات مطلقا وضمن معنى الاستفهام
فقدم على الفعل فلا يفوت المطابقة المعنوية في مثل قوله تع ليقولن خلقهن
العزيز العليم في جواب من خلق السموات والارض اقول سأل
بمن عن تشخيص ذي العلم وتعيينه فالمقصود من قام تعيين الفاعل

الحكم صح

مع تقرر الفعل فليس بمطلوب القيام فالمطابق في الجواب ان يقال زيد قام
اذ المقصود الفاعل وتقدير الفعل او ذكره بمجرد اعتبار نحوي ولذا حكموا
بان قوله تع انت فعلت هذا بآلهتنا لو كان لتقرير الفعل دون الفاعل
لكان الجواب فعلت او لم افعل قد قال المحققون من ارباب المعاني
ان الهمزة يليها المسؤول عنه سواء كان ذاتا او غيره فيقال اضربت
زيدا اذا كان الشك في نفس الفعل فالمقصود التصديق بوجوده
عن الفاعل ويقال انت ضربت زيدا اينما اذا كان الشك في الفاعل
مع تقرير الفعل وكذا الحال في المفعولات والمتعلقات وهذا هو الكلام
عقلا ايضا لا ما ذكره صاحب المفتاح من ان الاستفهام بالفعل
اولى ثم انه لا شك في ان خلق السموات والارض امر مقرر لا خفاء
فيه وانما التردد في تعيين الفاعل فلا يكون من خلق السموات والارض
جملة فعلية معنى بل اسمية لفظا ومعنى فلا يطابقه خلقهن العزيز العليم
معنى بل الظاهر ان من قام ايضا جملة اسمية في اللفظ والمعنى وكان
النكتة في جعل الجواب في مثل قوله تعالى خلقهن العزيز العليم جملة فعلية
تعريض للمخاطبين وتعييرهم بان الاظهر التردد في اصل الفعل لا في
تعيين الفاعل كما وقع لهم فانه لا يليق خلقها الا من الله تعالى فلذا
وصفه بالعزيز الغالب على كل احد العليم بدقايق الامور وغرايبها
وينبغي ان يعلم ان قولنا من النايب لا يصح على الاطلاق جعل من
مبتدأ او خبرا بل كل ذلك مفوض الى المقام فان كان النايب معلوما
مطلوبا اسناد امر اليه فهو مبتدأ وان كان مطلوب الربط الى امر
فهو خبر ومن مبتدأ جوهر قال تع ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى

وعلى ابصارهم غشاوة اقول وعلى سمعهم داخل تحت ختم بدليل الاية
الاخرى اعني وختم على سمعهم ويؤيده ان المقصود من الختم صيانة امر
محفوظ من الابطال والزوال وذلك في السمع بحفظ الاباطيل المسموعة
من الآباء والاحبار تقليدا كما في القلوب من حفظ الاعتقادات
الباطلة ومحبة الكفر بخلاف الابصار فان المطلوب منها ليس حفظ
امر اصلا بل المنع عن النظر على وجه الاعتبار مع ان الختم هنا المنع
عن الدخول وذلك ظاهر بحسب العرف في جعل السمع ظرفا للمسموع
كالقلب للعلم بخلاف البصر ثم انه اختار في الختم الفعل وفي التغطية
الجملة الاسمية نظرا الى ترتب الختم وحدوثه عقيب افعال الكفرة
من استماع الاكاذيب واكتساب الاباطيل بخلاف التغطية المقتضية
الى المنع ان يحدث نظر الابصار على وجه الاعتبار واعلم ان
المشهور بين الجمهور ان الاستعارة في قوله غشاوة تصريحية
اصلية لكن المولى قطب الملة والدين الرازي جعلها تبعية اقول
وكما تقوى انهم جعلوا الاستعارة تبعية في اسماء الزمان والمكان
والآلة واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل
والمختار في التعليل ان المقصود الاهم في تلك الامور هو المعنى القايم بالذات
لا نفس الذات فينبغي ان يعتبر التشبيه فيما هو المقصود الاهم فان
جعل الغشاوة اسم الآلة كالازار والامام فيجب ان تكون الاستعارة
تبعية قطعا لكن دخول الغشاء في الآلة محل خفاء والاقوى بمقتضى
الدليل ينبغي ان يكون كذلك ثم اعلم انهم جعلوا التنكير في غشاوة
للنوعية فيراد بها غطاء التعامي وكان وجهه ان يحمل الغشاوة

على عموم المجاز فيراد بواسطة تنكير النوعية المعنى المجازي وفيه بعد جدا
والاظهر ان يراد بالغشاوة مجازا غطاء التعامي فيراد لاجل التنكير
نوع منه والاحسن ان يكون التنكير للنوعية وللتعظيم معا كما يحمل التنكير
على التكثير والتعظيم في قوله تعالى فقد كذبت رسل من قبلك **فائدة**
جمع القلوب والابصار ووحد السمع لانه اشار مع اليقين والاختصار
الى وحدة المسموع والى تنوع مدركات الاولين **فائدة** اخرى في الكشاف
ان الختم في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكنه اسند اليه تعالى
اسناد الفعل الى المسبب اقول هذا الايهام ما اشتهر من المعتزلة
انه لو لم يكن افعال العباد مخلوقة لهم لما كان اثابة المطيع وتعذيب الكافر
حسنا **جوهر** قال تعالى ولهم عذاب عظيم اقول هذا عطف على قوله
سواء عليهم او استيناف في جواب ما عاقبة الختم وقد يكون الاستيناف
بالواو على ما في اخر الالتفات من المطول **جوهر** قوله تعالى عذاب اليم
في الكشاف وغيره ان الاليم بمعنى المولم اي على صيغة المفعول يقال
الم فهو اليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة فذكر المحققون
من الشراح انه لم يجعله بمعنى المولم على صيغة الفاعل لانه ليس بثبت عنده
بدليل انه ذكر صاحب الكشاف في هذه السورة بديع السموات بمعنى بديع
سماواته ثم نقل عن بعضهم بلفظ قيل ان البديع بمعنى المبدع باستشهاد
قول الشاعر اعني امن ريحانة الداعي السميع فان الظاهر ان السميع
بمعنى المسمع ثم قال فيه نظر وكذا جعل في سورة الانعام القول بان البديع
بمعنى المبدع ضعيفا لكنه قال في المقدمة ابدع الشيء وهو البديع والله
بديع السموات والارض اي خداي نو آفريننده آسمانها و زمين است

است وذكر الامام النووي في تهذيب الاسماء واللغات الاذين بمعنى
المؤذن المعلم باوقات الصلوات هو فعيل بمعنى مفعل وقال السيد
ابن الشجري في اماليه فعيل قد يكون بمعنى مفعل كالسميع والبصير بمعنى المسمع
والمبصر فيتاملهم جدا **جوهر** قوله تعالى بما كانوا يكذبون قال صاحب الكشاف
فيه رمز الى قبح الكذب وسماجته اقول هذا الايهام على تقدير جعل كان
للاستمرار كما ذكره السيد الشريف فان دوام المباح قد يكون مكروها
قبيحا كالرقص عند الشافعية واعلم ان صاحب الكشاف وغيره ذكروا
ان الكذب حرام كله وما روي ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلث كذبات
فالمراد التعريض اقول التعريض ليس بكذب وان اشعر به كلام الكشاف
في سورة الصافات حيث قال الكذب حرام الا اذا عرض به وورى
بما اراده لان المعرض ينصب قرينة على خلاف الظاهر على الواقع
بخلاف الكذب قال الامام النووي في الاذكار كل مقصود محمود لا يمكن
التوصل اليه الا بالكذب فالكذب مباح ان كان المقصود مباحا
وواجب ان كان واجبا والاحتياط ان يوري اي يقصد بعبارته معنى
صحيحا وان كان خلاف الظاهر وان لم يقصد هذا بل اطلق عبارة الكذب
فليس بحرام في هذا الموضع ثم اعلم ان المشهور في تفسير الكذبات
الثلث قوله اني سقيم اي ساسقم وقوله بل فعله كبيرهم والمقصود
الاشارة الى ان من لم يقدر على دفع المضرة عن نفسه لم يصلح للالوهية
وقوله لملك الشام حين سأله عن سارة هذه اختي اي في الدين
والظاهر ان تلك الامثلة ليست تعريضات على الاصطلاح المسطور
في كتب المعاني بل على الاصطلاح المذكور في الاذكار من ان التعريض ان يطلق

لفظا هو الظاهر في معنى وتريد به خلاف ذلك جوهر قوله تعالى
واذا قيل لهم ذكر وانه عطف على يكذبون او يقول اوله يرد على الاول
انه يلزم ان يكون في هذا القول ايضا على خلاف المتبادر من العبارة فان
الشرط ظرف لقوله قالوا انما نحن مصلحون فيؤول المعنى الى ان لحوق
العذاب بواسطة قولهم انا مصلحون حين ان يقال لهم لا تفسدوا
وقولهم بالاصلاح خلاف الواقع جوهر قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا الآية الخ
اقول فيه ابحاث الاول انه ذكر في كثير من التفاسير ان القائل آمنوا
بعض المنافقين وقد استشكل وجهه ويمكن التوجيه بان الامر بالايمان
من المنافق على وجه الاختبار الثاني ان المذكور في شروح الكشاف
ان الآمر بعض المومنين ويرد عليه ان الجواب ح يقتضي ان يكون المنافقون
مجاهرين الا ان يحمل الجواب في وقت الامر لكن على وجه الخفية فيما بينهم
لا على المواجهة وذكر الامام النسفي في التيسير ان هذا القول من المنافقين
بلسان الحال لا بلسان المقال فاظهار القران ذلك على سبيل المعجزة
لكن على الجملة قوله تعالى فيما بعده واذا لقوا الخ لا يلايم التوجيهين فانه
يشعر بان السابق عند عدم ملاقاة المومنين والاوجه ان يقال
جاز قول المنافقين بامثال ذلك في وجه الضعفاء من المومنين بدليل
القصة المشهورة الواقعة بين زيد بن ارقم وبين رئيس المنافقين
عبد الله ابن ابي المذكورة في تفسير سورة اذا جاءك المنافقون
الثالث ان المراد بالناس على تقدير العهد مطلق المومنين او المطلق
مجرد الايمان المماثل لايمانهم لا المشابه لايمان النبي صلى الله عليه وسلم
واصحابه في الكمال ولا الايمان الاقران كعبد الله بن سلام جوهر قوله تعالى

لحوق العذاب بواسطة التكذيب منه

تعالى يعمهون المذكور في الكشاف وغيره ان العمه هو التحير في الامور
يقال رجل عامه لا يدري اين يتوجه اقول الظاهر ان المراد عدم
البصيرة وعدم معرفة الاشياء كما هي فان الغالب على الكفار الجهل المركب
لا التردد ثم اعلم ان قوله يعمهون اما حال او استيناف بيان لنتيجة
المد لطغيانهم او المد والاملاء في اعمارهم وان كان المد للاستصلاح
فانهم لا يستصلحون جوهر قوله تعالى وما كانوا مهتدين المفهوم من شروح
الكشاف انه عطف على قوله ما ربحت لكن عطفه على اشتروا الضلالة
هو الاولى لان عطفه على ما ربحت يوجب ترتبه على ما تقدم بالفاء
فيلزم تاخره عنه والامر بالعكس الا ان يقال الترتب في قوله وما
كانوا مهتدين باعتبار الحكم والاخبار ولو جعل قوله وما كانوا مهتدين
جملة حالية لكان وجها وجيها جوهر قوله تعالى وتركهم في ظلمات
لا يبصرون ان ابقي ترك على اصله فقوله في ظلمات ظرف ولا يبصرون
حال او كلاهما حالان مترادفتان او متداخلتان وان ضمن ترك
معنى صير وجعل فاحدهما المفعول الثاني والاخر حال والاحسن انهما
مفعولان على التعاقب فانه كما جاز تعدد الاخبار جاز تعدد المفعول
لصير فانه في المعنى داخل على المبتدأ والخبر وعلى التقديرين يجوز جعل
لا يبصرون صفة لظلمات ثم اعلم ان تفسير الظلمات بظلمة الكفر
وظلمة النفاق وظلمة القيمة لا يناسب الممثل به فالمناسب تفسيرها
بالظلمة من جميع الجهات والجوانب جوهر قوله تعالى صم بكم عمي لما سدوا
اسماعهم عن الاصاخة الى الحق وابوا ان ينطقوا السنتهم و
يتبصروا الآيات بابصارهم جعلوا كانما ايفت مشاعرهم وانتفت

فواتهم كذا استفاد من تفسير القاضي وغيره اقول هذا لا يلائم حال
المنافقين الا ان يقال انتفى عنهم المنطق بالحق على وجه الاستمرار
المستفاد من صيغة ان ينطقوا المدلول عليه بالجملة الاسمية في الآية
جوهر وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله الآية
اقول هنا ابحاث الاول ان ضرب المثل شاع وذاع في العرب
والعجم لبيان الممثل له على وفق حاله من الحقارة وغيرها سواء كان الممثل
عظيما اولا ولا دخل للاسلام او الكفر في انكار ذلك وكذا نقض
العهد وقطع الصلة وافساد الارض كما لا يصح ان يقال ان تلك الامور
اسباب لانكار وزن الشعر او لانكار موافقة قوله الحمد لله لقواعد النحو
واللغة والجواب ان الله تعالى جعل تلك الامور لكمال الشناعة وسوء العاقبة
بحسب الخاصية مفضية الى انكار ما هو بمنزلة المحسوس عندهم لكونها دال
دليل على سوء صنيعهم وانما خص ضرب المثل بذلك لانه واقع لبيان
ضعفهم وحقارة مطلوبهم كما في ضرب المثل بالذباب والعنكبوت فحقدهم
اعمى ابصار انظارهم الثاني انه اتفق المفسرون على انه يجوز ان يراد
بالعهد ما اشار اليه بقوله تعالى الست بربكم ولا شك ان المنكرين
لضرب المثل بالحقير لا ينكرون الربوبية فانهم قالوا الله اجل من ان يضرب
المثل به فان قيل قالوا ذلك على سبيل مجاراة الخصم لانكارهم
القران من عند الله بمعنى انه لو كان من عنده تعالى كما زعمتم لزم انه
لا يشتمل على ضرب المثل به فلما اشتمل عليه علم انه ليس من عنده فليس
شريعة ولا نبوة قلت نعم ان الناقضين اما احبار اليهود او كفار
مكة وهم لا ينكرون الربوبية كما يشعر به الآيات والجواب ان اعتقادهم

اعتقادهم بالربوبية بمنزلة العدم في الحقيقة فان اليهود يحرفون
الكلم في التورية الذي هو كلام الحق والكفار يرون النفع والضر
من الانداد والاوثان ان اعتقادهم بالاخرة جعل بمنزلة العدم لانه ليس
على وجهها الثالث ان القاضي جوز ان يراد بالعهد العهد المأخوذ
بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده وصدق الرسول
وعليه اول قوله واشهدهم على انفسهم وفيه بحث اما اولا فلانه لا حكم
للعقل ولا تعذيب قبل البعثة فمن لم تبلغه الدعوة لا يكلف بشيء اذ
لا وجوب بالعقل بل بالسمع هذا عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة
على ما قرر في الكتب واما ثانيا فلان صدق الرسول ليس مشارا اليه
في قوله تعالى الست بربكم كما لا يخفى **جوهر** ذكر جدي في شرح الكشاف
وانما اعتبر استقبال الجهة دون العين مع ان القبلة اي ما يجب
ان يستقبل هو الكعبة لما في ذلك من الحرج على من بعد من مكة وفي ذكر
المسجد دون الكعبة مع انها المقصود بالتوجه دلالة على ان الواجب
هو الجهة اذ لو كان هو العين لكان المناسب ذكر الكعبة التي هي القبلة
لا يقال التوجه الى عين المسجد توجه الى عين الكعبة لاحاطته بها
كالدوائر المحيطة بالمركز فانها لا تخرج عن المحاذاة وان كثرت وعظمت
جدا لانا نقول ربما يتوجه الى طرف من المسجد لا يحاذي عين الكعبة
وهو ظاهر بل في الدائرة المحيطة بالشيء ربما يتوجه اليها بحيث يقع الخط
من البصر على المحيط ولا يقع على المحاط فان قيل يرد على وجوب العين
صحة صلوة صف مستطيل جدا على الاستقامة وعلى وجوب السمت
عدم صحة صلوة المصلي الى يمين ما يجعله قبلة والى اليسار فان الخط

الخارج من بصره يقع على الخط المار بالكعبة ولا مدخل للسمت الا هذا
قلنا بل سمت الكعبة ان يصل الخط الخارج من جبين المصلي الى الخط
المار بالكعبة على استقامة بحيث تحصل قائمتان او نقول هو
ان تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان في الدماغ فيخرجان الى العينين
كساقي مثلث اقول ذكر الاستاذ المحقق النحرير في التفسير الكبير
يريد انه ينبغي ان لا يخرج الكعبة عن المثلث الشعاعي الذي زاويته في الدماغ
وقاعدته عظيمة حسب امتداد النظر حتى لو فرض سطح الارض مستوية
وانتهى النظر منها الى الكعبة لوقعت في جزء من اجزاء القاعدة فلا يرد ما
توهم من انه اذا احاط الخطان عن طرفي المخروط الشعاعي بالكعبة فالتوجه
لا يكون الا عينها وذكر في التفسير الاول يريد انه يمكن فرض خط مستقيم
يمر بالكعبة ويقاطع الخط الخارج من جبين المصلي على قائمة فلا يرد ما يقال
ينبغي ان لا يصح التوجه لو مال جبينه الى الكعبة بحيث تصير القائمة منفرجة
في جانب الكعبة وهو ظاهر الفساد لانا نقول مع تلك الصورة تصير المنفرجة
قائمة بفرض محل الخط المار بالكعبة وهو ظاهر عند التخيل الصادق اقول
بقي انه اذا وقف المصلي متوجها الى شمال الكعبة او جنوبها بحيث يكون
الخط المار من غرب الكعبة الى شرقها متقاطعا للخط الخارج من جبين المصلي
بقائمتين ويمكن ان يقال المقصود بيان السمت بعد ان يكون المصلي
متوجها الى جانب الكعبة وجهتها بحيث يكون الكعبة قدامها تأمل
جوهر فرض على هذه الامة اولا صوم يوم عاشوراء ثم نسخ فرضه
بصيام ايام البيض من كل شهر ثم نسخ ذلك بصوم رمضان على الاختيار
الفداء ثم حتم عليهم صوم رمضان بالليل والنهار فكانوا لا يأكلون

لا يأكلون ولا يشربون ولا يباشرون الا عند الافطار وقبل العشاء
وقبل النوم ثم وقع لبعضهم تلك الامور بعد العشاء فسألوا النبي
صلى الله عليه وسلم تدارك ذلك فاحلت لهم صرح به في تفسير التيسير
للامام النسفي الحنفي وقريب منه ما في المدارك لصاحب الكافي وذكر الامام
الواحدي الشافعي كان في ابتداء الاسلام صوم ثلثة ايام من كل شهر
واجبا وصوم عاشوراء ثم نسخ بصوم رمضان وفي تفسير القاضي
والمراد بها اي الايام المعدودات رمضان او ما وجب صومه قبل وجوبه
ونسخ به وهو عاشوراء وثلثة ايام من كل شهر وصرح بمثله الامام
محيي السنة ونقل عن سعيد بن جبير انه كان صوم من قبلنا من العتمة الى العشاء
الى الليلة القابلة كما كان في ابتداء الاسلام وقال ايضا النصارى
فرض عليهم شهر رمضان فصاموا قبل الثلثين يوما وبعدها يوما ثم لم يزل
الاخر يستن بسنة القرن الذي قبله حتى صاروا الى خمسين يوما
وذكر الامام النووي في شرح المسلم انه اختلف اصحاب الشافعي في صوم
عاشوراء على وجهين مشهورين اشهرهما انه لم يزل كان سنة ونسخ
برمضان تأكد استحبابه والثاني انه كان واجبا وجعل الشيخ ابن حجر
الاول المشهور عند الجمهور والثاني وجها ثم قال ويوجد من الاحاديث
في عاشوراء انه كان واجبا لثبوت الامر بصيامه ثم تأكيد الامر بذلك
ثم زيادته بامر من اكل بالامساك ثم زيادته بامر الامهات ان لا يرضعن
الاطفال وتأكد استحبابه باق الى حين موت النبي صلى الله عليه وسلم
فالقول بنسخه ضعيف جوهر قال تعالى يوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع
نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا قال المعتزلة

الاية تدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط
الساعة وبين النفس التي امنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان
بدون العمل لا ينفع والاعتراض عليه بان او لاحد الامرين في سياق النفي
يفيد العموم كالنكرة على ما ذكر في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
فعدم النفع يكون للنفس التي لم تكن منها الايمان ولا كسب الخير مدفوع
بانه لا يستقيم هنا لانه اذا انتفى الايمان انتفى كسب الخير في الايمان
والحاصل ان او في النفي فهو لنفي احد الامرين بان اعتبر عطف احد الامرين
على الاخر ثم سلط النفي عليه فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا
قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا يقاع احد النفيين مع
نفيد عدم الشمول كما في هذه الاية لا يخفى ان استدلال المعتزلة لا يخلو
عن قوة فاجاب اهل السنة تارة بان المراد بالخير الاخلاص وبالايمان
ظاهره من القول والعمل وفيه بعد وتارة بان الاية من اللف التقديري
اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان فيوافق الايات
والاحاديث الناطقة بان مجرد الايمان نافع ويلايم مقصود الاية
حيث وردت تحذيرا للذين اختلفوا او عدوا من الرسوخ في الهداية
عند انزال الكتاب حيث كذبوا وصدفوا عنه وفيه انه ذكر في
خلاصة الفتاوى وغيره من كتب الفقه الحنفي ان توبة البائس مقبولة
وان لم يكن ايمان البائس مقبولا لكن ذكر في جامع المضمرات خلاف ذلك
اقول والاظهر في الجواب ان يقال المراد بالنفع كماله اعني الوصول
الى رفع الدرجات والخلاص عن الدركات بالكلية ويرد على المعتزلة ان
الخير نكرة في سياق النفي فيعم فيلزم ان يكون نفع الايمان بتجرد خير

خير ولو واحدا وليس كذلك عند المعتزلة فان جميع الاعمال الصالحة
داخلة في الايمان عندهم جـ ٥ قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع
ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض قال الحنفية يبعد مقابلة
اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من
الاية فوزعت الاجزية المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية
المتفاوتة المعلومة عادة على حسب ما يقتضيه المناسبة بحسب الطبع
السليم والبلاغة على انه روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم
وادع بعضهم على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون
الاسلام فقطع عليهم اصحاب هذا البعض الطريق فجاء جبرئيل
بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما
هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية ومن اخاف الطريق
ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع
فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع
وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزى جزاء ما صدر منه وقوله من قتل
واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة
لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب فان الامام فيها
بالخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل ثم الصلب والقتل فقط والصلب
فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث قطع المارة فيقتل او يصلب
والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع والقتل وعندهما اي ابي يوسف

ومحمد تعيين الصلب بمعنى انه لا يقطع عملا بظاهر الاية والحديث اقول
لا يخفى ان الجمع بين القطع والصلب الذي اغلظ الجزاء غير ظاهر الا ترى
انه من احدث واجب الكفر بالغسل ومن ضرب رجلا ثم قتله اكتفى
بالقصاص وكذا الاقتصار على القتل الذي هو اخف من الصلب في
الجناية التي اغلظ ومن اخاف واخذ المال ينبغي ان ينفى ويقطع رجله
ويده على قياس قوله لانه اجتمع فيه سبب النفي والقطع ويمكن ان
يقال الخوف لازم للجميع ساقط الاعتبار عند جناية اخرى كما
واعلم انه اوجب البعض التخيير في الاية فرده كثير من الحنفية بانه
اجتمعت الامة على ان القاتل او آخذ المال لا يجازى بالنفي وحده فمن
اثبت التخيير حمل او على الواو في قوله او ينفوا وحمل النفي على القتل
ومعناه ينفوا من الارض بالقتل او الصلب وانت خبير بانه
بعيد جدا وذكر في الكشاف وتفسير القاضي عند بعضهم الامام بالخيار
في العقوبات المذكورة في حق كل قاطع واعلم ان المشهور في كتب
الفروع والاصول الحنفية ان المراد بالنفي الحبس لكن ذكر في كثير من
التفاسير ان المراد النفي من بلده وقيده القاضي بالنفي من البلد بحيث
لا يتمكن من القرار جواب كتب المولى المحقق عضد الملة والدين يا اولاد
الهدى ومصابيح الدجى حياكم الله وبياكم والهمنا الحق بتحقيقه واياكم
ما هو من نوركم مقتبس ومن ضوء ناركم للهدى يلتمس ممتحن بالقصور
لا ممتحن ذو غرور ينشد باطلق لسان وارق جنان شعر
الا قل لسكان وادي الحبيب ⁂ هنيئا لكم في الجنان الخلود
افيضوا علينا من الماء شربا ⁂ فنحن عطاش وانتم ورود
قد

قد استبهم قول صاحب الكشاف افيضت عليه سجال الالطاف
من مثله متعلق بسورة صفة لها اي كائنة من مثله والضمير لما نزلنا
او لعبدنا ويجوز ان يتعلق بقوله فأتوا والضمير للعبد حيث جوز في الوجه
الاول كون الضمير لما نزلنا تصريحا وحظره في الوجه الثاني تلويحا
فليت شعري ما الفرق بين فأتوا بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا
من مثل ما نزلنا بسورة وهل ثمه حكمة خفية او نكتة معنوية او تحكم هو
بحت بل هذا مستبعد من مثله فان رأيتم كشف الريبة واماطة الشبهة
والانعام بالجواب اثبتم اجزل الاجر والثواب فكتب في الجواب
المولى فخر الملة والدين الجاربردي ما ليس مع الحقيقة دافع للسؤال
ولذا كتب المحقق هذه الكلمات المبرسم غير منظوم وكهذيان المحموم
ليس له مفهوم ثم عرض على ذي طبع سليم وذهن مستقيم فلم نفهم معناه
ولم يعلم مؤداه وكفى بيني وبينك وكيلا كل من له حظ من العربية
وذكاء مع الممارسة بشطر من الفنون الادبية ولاجل ذلك اعرضنا
عن رسالة المولى الجاربردي وما يرد عليها لفظا ومعنى فاجاب
المحقق نفسه بانه اذا كان الضمير لما نزلنا ومن صلة فأتوا كان المعنى
فأتوا من منزل مثله بسورة فكان مماثلة ذلك المنزل لهذا المنزل
هو المطلوب لا مماثلة سورة واحدة منه بسورة من هذا وظاهر
ان المقصود خلافه كما نطقت به الآي الاخر فرده جدي حيث قال
وفيه نظر لان اضافة المثل الى المنزل لا يقتضي ان يعتبر موصوفه منزلا
الا ترى انه اذا جعل صفة سورة لم يكن المعنى بسورة من منزل مثل
القرآن بل من كلام وكيف يتوهم ذلك والمقصود تعجيزهم عن ان يأتوا

من عند انفسهم بكلام من مثل القرآن ولو سلم فما ادعاه من لزوم
خلاف المقصود غير بين ولا مبين فاجاب قدس سره عن اصل السؤال
بقوله والجواب ان هذا امر تعجيز باعتبار المأتي به والذوق شاهد
بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى
منه بشيء ومثل النبي صلى الله عليه وسلم في البشرية والعربية موجود
بخلاف مثل القرآن في الفصاحة والبلاغة واما اذا كان صفة للسورة
فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا يقتضي وجود المثل
بل ربما يقتضي انتفاءه حيث تعلق به امر التعجيز وحاصله ان قولنا
ائت من مثل الحماسة ببيت يقتضي وجود المثل بخلاف قولنا ائت
ببيت من مثل الحماسة وقيل عليه هذا انما يتم لو لم يكن المثل فرضيا
وهو ممنوع الا ترى الى قول صاحب الكشاف لا قصد الى مثل ونظير
هنالك والجواب ان الذوق شاهد على ما ذكره جدي واما قول الكشاف
فلا ينفي اقتضاء وجود المثل المحقق بل ينفي القصد الى مثل محقق وقد اجاب
بعض الافاضل عن اصل الاعتراض بانه اذا تعلق بفأتوا فمن للابتداء
قطعا اذ لا مبهم يبين ولا سبيل الى البعضية لانه لا معنى للاتيان
البعض بل المقصود الاتيان بالبعض اذ اتاه بمعنى آمد اورا
واتى به آورد اورا ولا مجال لتقدير الباء مع من كيف وقد ذكر المأتي به
صريحا وهو السورة واذا كانت من للابتداء تعين كون الضمير للعبد لانه
المبدأ للاتيان لا مثل القرآن فقال جدي وفيه نظر لان المبدأ
الذي تقتضيه من الابتدائية ليس هو الفاعل حتى ينحصر مبدأ الاتيان
بالكلام في المتكلم على انه اذا تأملت فالمتكلم ليس مبدأ للاتيان بالكلام

بالكلام منه بل الكلام نفسه بل معناه انه يتصل به الامر الذي اعتبر له
امتداد حقيقة او توهما كالبصرة للخروج والقرآن للاتيان بسورة منه
ثم اشار السيد الشريف الى رده بانه اذا كان من ابتدائية على تقدير
التعلق بقوله فأتوا يجب كون الضمير للعبد لان جعل المتكلم مبدأ للاتيان
بالكلام منه معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للاتيان بما هو بعض منه
الا ترى انك اذا قلت ائت من زيد بشعر كان القصد الى معنى الابتداء
اعني ابتداء الاتيان بذلك الشعر من زيد مستحسنا فيه بخلاف ما
اذا قلت ائت من الدراهم بدرهم فانه لا يحسن فيه قصد الابتداء
ولا يرتضيه فطرة سليمة وان فرض صحته ما قيل في النحو من ان جميع معانيها
راجعة اليه ولا نعني بالمبدأ الفاعل ليتوجه ان المتكلم مبدأ للكلام بعينه
لا للاتيان بالكلام منه بل ما يعد عرفا مبدأ من حيث يعتبر انه اتصل به
امر له امتداد حقيقة او توهما اقول هذا الحكم بحث لانه شاع ان يقال
ائتوا من اشعار فلان بشعر وبالفارسية بياريد از تمام ديوان فلان
كس يك غزل در برابر غزل من فيصح ان يقال في مقام التعجيز اگر راست
ميگوييد كه ديوان من را مانند است يا پيدا مى توان كرد بياريد از جمله
مانند ديوان من يك غزل بل نقول لا يبعد ان يقال معنى قولنا
ائتوا من زيد بشعر ائتوا من اشعار زيد على حذف المضاف اذ لو لم يكن
له الا شعر يقال ائتوا بشعر زيد وكانه ظن ان جعل الكل مبدأ للجزء غير
حسن والجواب ان الكل مبدأ الاتيان بالجزء وهو المقصود هنا
ليلة القدر
جواهر قال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر اقول ورد في الاخبار
ان الملائكة السدرة نزلت فيها على كل ناحية من الارض وسلموا على

كل مؤمن ومؤمنة ولا يخفى انه يختلف حال الارض والبلاد بالنسبة الى
الليلة يجوز ان يكون في بعضها ليلة وفي بعضها نهار ويمكن ان يعتبر حال
مكة وليلتها فتنزل البركة على ساير البلاد في تلك الاعشاء وان كانت
نهارا في ساير البلاد او يعتبر التعدد فيجعل النزول ايضا متعددا
او يقال نزلت الملائكة في اول موضع وقع ليلة القدر فيها ثم اسعوا
سواد الليل وانتظروا وقوعها بالتدريج في البلاد وعموم المؤمن والمؤمنة
وناحية الارض بقدر الضرورة والاحتياج **جوهر** قال الصح من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها فيه اشكال فان كل ما اعطاه الله تعالى
من الثواب فضل منه تع وتمام جزاء العمل فلم يوجد عشر الامثال اقول
يمكن ان يجعل عشرة الامثال بالنسبة الى الامم السابقة او باعتبار رجاء
العبد ورضائه او باعتبار كتابة الملائكة في الجزاء او بالنظر الى الاستحقاق
في نفس الامر وفي علمه تع فان كل شئ في عالم الشهادة له نظير في عالم الغيب
وقد يعبر عنه اهل الكشف بنور العمل وبالبدن المكتسب **العقد**
الخامس في علم الكلام هو مشتمل على عدة كلام **كلام** عرفه صاحب المواقف
بعلم يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه
فقال الشارح اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك
المخطئ في العقايد ودلائلها اقول فيه بحث من وجوه الاول ان المعنى
الاعم اصطلاح المنطقيين وسيأتي في تفسير العلم انه يخالف اللغة والعرف العام
والشرع لا يقال المعنى المنطقي وان كان مغايرا اصطلح عليه القوم لكنه
مشتهر عند المحصلين فينساق اليه الذهن بلا كلفة ومثل ذلك جائز
سيما في التعريفات اللفظية لانا نقول هذا غير موافق لما

علم الكلام

سيأتي في تعريف العلم من ان تسمية الظن والجهل المركب والتقليد والشك
والوهم علما يخالف استعمال اللغة والعرف العام والشرع نعم
التقليد قد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مخلص في التعريف اللفظي
لتجويز التجوز ويمكن ان يجاب عن الاصل بان المنطق اذا جعل جزءا
من الكلام كما زعم المص والشارح لا بعد ان يجري على اصطلاحه الثاني
ان التصديق المطلق ليس باصطلاح ولا لغة وصحة اطلاق العام
على الخاص تجوزا غير كافية ولا يتبادر من لفظ العلم في تعريف الكلام
الذي برهاني التصديق مطلقا الثالث ان جعل ادراك المخطئ علما
ينافي ما سيأتي في تعريف العلم الرابع انه يلزم ان يدخل فيه التصديق
الغير الجازم بالعقايد فان الحجة عامة وفي شرح المقاصد ان علم الكلام
من العلوم البرهانية ويؤيده ما ذكره صاحب المواقف من ان ادلته
يقينية وابعد من ذلك انه يدخل فيه التصور للمسائل ولا حاجة في الالزام
للغير الى التصديق فان الحنفي يلزم الحنفي الآخر من قبل الشافعي تامل
بل المراد بالعلم الملكة على ما هو المشهور في تعريفات العلوم المدونة ثم قال
الشارح فينطبق الحد على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها
من الادلة ورد الشبه اقول فيه بحث اما اولا فلان اعتقاد الخصم ايضا
من الكلام ولا يمكن ان يحصل الاعتقادان المتناقضان لاحد فلا يكون العلم
بالجميع من الكلام اللهم الا ان يراد جميع الاعتقادات الحقة ولو بحسب
الزعم لكنه يختلف ح كما في الفقه واما ثانيا فلان العلم او التصديق
اما ان يتعلق بالعقايد وما يتوقف هي عليه معا فلا يصح لانه لم يحصل بالفعل
التصديق بما يتوقف مع ان قوله بايراد الحجج يابى عن ذلك واما ان

يتعلق بالعقائد فيكون الكلام التصديق بالعقائد مع ما يتوقف هو عليه بالمعرفة
الاجمالية والتهيؤ واليه يشير كلام الشرح فيرد ان اسم العلم المدون
لا يطلق على ما بعضه علم وبعضه ملكة وايضا المفهوم من العبارة ان العمدة
والمنشأ العلم اى التصديق فى الاثبات لكن الاستعانة بايراد الحجج
وظاهر انه ليس الامر كذلك بل فى مدخلية التصديق بالعقائد فى القدرة
على الزام الغير خفاء كما يظهر فى الزام الحنفى شلته فى معتقد الشافعى
ثم قال الشارح لا مدخل له اى للنحو فى ترتب تلك القدرة اصلا اقول
فيه بحث لان بعض المسائل كمسئلة الرؤية والسمع والبصر والكلام متوقفة
على الكتاب والسنة تامل ثم قال الشارح ولا يجوز حمل الاثبات ههنا
على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا
عن الكلام ثمرة له ولا شك فى بطلانه اقول جوز ذلك جدى بناء على انه
جعل المص فائدة الكلام الترقى من حضيض التقليد الى ذروة اليقين فالكلام
ملكة حاصلة من المآخذ والشرائط بحيث يكفى فى الاثبات وذلك لان مسائل
الكلام غير محصورة اما على راى من جعل المبادى داخلة فيه فالامر ظاهر
واما على راى من لم يدخلها فيه فلان ما يجب اعتقاده على وجه الاجمال
وان كان محصور الكمية لا يخفى على اهل الانصاف ان الشخص بمجرد العلم به
لا يصير متكلما وتفاصيله الحاصلة بحسب النظر فى الكتاب والسنة
والاستنباط منهما غير محصورة كتفاصيل الصفات والنبوات وحشر الاجساد
الى غير ذلك فالمناسب اعتبار الملكة ولا اقل من الجواز وبالجملة ابطال هذا
التوجيه لا وجه له بمجرد ان الاصل فى العلوم التصديق بالفعل والمقصود
الاصلى من الكلام اى مجملات الايمان محصور فالمخطئ مخطئ ثم قال الشارح

الشارح المتبادر من الباء فى قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية
ولو سلم وجب حملها على العادية دون الحقيقية اقول مذهب المتكلمين
ان الاشياء كلها واقعة بقدرة الله تعالى وباقى الامور اسباب
عادية مصاحبة معها حتى ان النظر عندهم سبب عادى تعقبه العلم بالنتيجة فالالزام
واقع عند ايراد الحجج بطريق السببية العادية ولا يظهر للاستعانة
ولا وجه لاعتبار السببية الحقيقية ولذا قال فى شرح المقاصد ولو قال
يقتدر به واراد الاستعقاب العادى كان فى اثبات العقائد بايراد
الحجج على ما هو المذهب فى حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شىء من ذلك
نعم الاستعانة هى المتبادر من هذه العبارة فى عرف اللغة مع قطع
النظر عن المذهب وكون صاحب التعريف من اهله تامل ثم قال المص
والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد اقول اكثر المسائل الالهية
شخصيات مثل الله عالم وهى وان امكن التعبير عن الموضوع منها بمفهوم
كلى منحصر فى الفرد كما فى المسائل الالهية على التاويل المسطور فى حاشية
المطالع لكن التاويل لا يحسن فى مثل الله واحد فانه لا وجه فيه لاعتبار
الحكم الكلى وقد قال جدى فى بحث النسب من شرح الشمسية لو قلنا الاعم
من الشىء من وجه بين نقيضيهما عموم كان هذا حكما كليا على ما نص عليه
الشيخ فى الشفاء من ان المطلقات المستعملة فى العلوم كليات
والاكثر ما ضروريات تامل كلام اعتبر صاحب المواقف موضوع الكلام
المعلوم بحيث يصير مسائله متناولة للعقائد الدينية ولجميع ما يتوقف
هى عليها من مباديها القريبة والبعيدة كمسائل المنطق ومباحث احوال
الوجود وغير ذلك وتبعه جدى فى شرح المقاصد واختاره لكنه ذهب

كثير من علماء الاسلام الى انه موضوعه ذاته تعالى وصفاته والممكنات
من حيث الاستناد اليه تعالى فقال قدس سره بتجويز ذلك ايضا فرده السيد بعض
بعبارة وقيحة وكلمة قبيحة فقال على سبيل التعصب ما شاء اعلم ان
تلك المبادي ليست مخالفة للشرع او العقل لكنها مما استخرجها الفلاسفة
اولا ودونوها في علومهم التي بعض مسائلها لا يطابق الشرع وانهم تعمدوا
المخالفة ثم تبعهم المتكلمون ودعوى ان المتكلمين استخرجوها من عند انفسهم
بلا اخذ مكابرة الا يرى ان الامام حجة الاسلام قال في الرسالة اللدنية
علم الكلام ينظر في ذات الله وفي صفاته واحوال الانبياء والائمة
بعدهم والموت والحيوة والقيمة والبعث والحساب ورؤية الله تعالى
واهل هذا العلم يتمسكون اولا بالاخبار والآيات ثم بالدلائل العقلية واخذوا
بمقدمات القياس ولواحقها من اصحاب المنطق الفلسفي وعلم اللغة
سبيل الى علم التفسير والحديث وهما دليلان الى علم التوحيد الا ان
المتاخرين لما راوا انه نقل الفلسفة الى العربية فحاولوا الرد عليهم
فخلطوا بالعقايد سواها وذكر في شرح العقايد ان كلام القدماء من اهل
الملة الاسلامية مجرد العقايد الدينية ومما يؤيد ذلك ان كتب الكلام
من الائمة الحنفية مقتصرة على الاعتقاديات بلا خلط لمسائل المنطق
وغيرها وكذا الحال في دعوى انهم في علومهم خاصة المنطق قاصدون
لابطال الشرع ذكر العلامة الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ان ادريس
عليه السلام اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات والحكماء اخذوا الحكمة
منه ومن شيث عليهما السلام ثم قال مبادي الطبعي والرياضي والالهي
مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ومصرح على

على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة وحكي ان بعض الحكماء
تقاعد عن ملازمة عيسى عليه السلام وامر غيره بملازمته واستند بانه
مبعوث لتكميل القاصرين غاية الامر ان بعض مسائلهم في الواقع
مخالفة للشرع فانهم لم يرجعوا الى الشرع وقد عارض عقلهم الوهم ثم
ما وقع في موضع الاستعداد ان يكون اشرف العقايد الشرعية اي
ما به صار علم الكلام اعلى العلوم الدينية محتاجا الى مسائل دونها
الفلاسفة واستخرجوها اولا وبمجرد ان جعلنا واعتبرنا تلك المسائل
من اجزاء الكلام لا يندفع بالكلية السعي والكلام كما يظهر عند الفحص
وينبغي ان يعلم ما ذكره شارح المواقف من ان الكلام مستغن عن غيره
مطلقا منقوض بما ذكره في تسمية علم الكلام به من انه انما سمي الكلام به
لانه بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه
المنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام
وبما ذكره في حاشية شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات
مسائل العلوم النظرية محتاجة الى دلائل وتعريفات معينة
للعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية
او يتقوى بها فهي محتاج اليها لتلك العلوم وليست جزءا منها
بل هي علم على حدة وعلم الكلام رئيس العلوم الشرعية وكان مقدما
عليها لتثبت هذه القواعد فعدت مبادي كلامية للعلوم الشرعية
ولنا في تحقيق هذا المبحث رسالة شريفة على حدة فليطالع
كلام المشهور ان نفع المنطق على طريق الخدمة والآلية فيسمى خادم
العلوم ونفع الكلام في علوم الاسلام بطريق الاحسان فيسمى رئيسا

لها ولقائل ان يقول الفرق غير ظاهر فان النفع الاول باعتبار صورة
الدليل والنفع الثاني باعتبار المواد وكان الفرق ان الكلام مقصود
اصلي بغيره فعله رفعه وعلو الشان فنفعه بطريق الافاضة كعناية
السلطان بخلاف المنطق فمنفعته كخدمة الخادم وايضا في الكلام
بيان موضوعات العلوم فنفعه فيها نفع ذاتي ضروري بخلاف المنطق
فان نفعه باعتبار الدلائل التي قد يستغني العلوم عنها بالنظر
الى النفوس القدسية **كلام** عرف بعض المعتزلة العلم باعتقاد
الشيء على ما هو به واعترض بانه غير مانع لدخول التقليد فيه فزيد لا عن
عن ضرورة او دليل قالوا بقي الاعتقاد الراجح الا ان يخص الاعتقاد
بالجازم **اقول** فيه بحث اما اولا فلان للمقلد ايضا قد يكون دليل مثل هذا
رأي ابي حنيفة وكل ما هو كذلك فهو حق وكيف لا وقد انحصر العلم
في الضروري والنظري **واما ثانيا** فلانه مع الزيادة منقوض بالاعتقاد
الغير الثابت لقبول التشكيك في الدليل عرف القاضي العلم بمعرفة
المعلوم على ما هو به فاعترض بانه يخرج عنه علم الله سبحانه اذ لا يسمى
علمه معرفة اجماعا اصطلاحا ولا لغة **اقول** قد يطلق المعرفة على
الادراك المطلق على ما في شرح المطالع لكنه لا يسمى الحق عارفا
ولا يطلق المعرفة على خصوصية علمه تعالى لا يهام انه قد يطلق على الادراك
المسبوق بالجهل وقد اختاروا في تعريف العلم صفة توجب تمييزا
بين المعاني لا يحتمل النقيض وقالوا انه متناول للتصور والتصديق
اليقيني ويخرج عنه الظن والشك والوهم **اقول** فيه بحث من وجوه
الاول انه خفي جدا في اداء المقصود **الثاني** انه غير جامع لعلم الله تعالى

لانه لا يوصف بالتمييز والمميزية **الثالث** ان الاعتقاد المطابق
الجازم عن دليل ينبغي ان يكون يقينا وعلما وان احتمل الزوال على ما
يفهم من كلامهم سابقا لكن قوله لا يحتمل النقيض يفيد خلاف
ذلك **الرابع** ان الشك والوهم من قبيل التصور الداخل في الحد اتفاقا فتأمل
كلام فسموا التصديقات الضرورية الى الوهميات والوجدانيات
وغيرهما وفسر الوجدانيات تارة بما يحكم العقل فيها بواسطة
الحس الباطن فقط وتارة بما نجدها اما بنفوسنا او بالاتنا الباطنة
كعلمنا بوجودنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا
ثم حكموا بانها قليلة النفع في العلوم لانها غير مشتركة فلا يقع حجة على الغير
اقول فيه بحث اما اولا فلان مثل اللذة والجوع والغضب من المعاني
الجزئية القائمة بالمحسوسات فيكون من قبيل الوهميات فلا يحس المقابلة
ويمكن ان يقال المعاني القائمة بنفس المدرك كالمه مثلا من الوجدانيات
والقائمة بغيره كالم الغير من الوهميات اصطلاحا **واما ثانيا** فلان اثبات
الحواس الباطنة لا يلائم طريقة المتكلمين النافين لها **واما ثالثا**
فلان العلم بوجودنا ليس قليل النفع فلانه يستدل ببداهته على بداهة
الوجود ولذا قال المحقق الشريف في حاشية شرح المختصر العلم الضروري
المحتاج الى العقل اما ان يحصل بمجرد التفاته الى النسبة بين الطرفين
فهو الاوليات شخصية كانت كعلم الانسان بانه موجود او كلية
كالعلم بان النقيضين يصدق احدهما فقط **كلام** ذكروا ان الصفة
مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا الجزء مع الكل فاوله صاحب المواقف
بان المراد لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية **اقول** هذا

التوجيه لا يلايم ما نقل عن الاشاعرة بان الصفة منها ما هو عين الذات
كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما لا عينه ولا غيره
كالعلم **كلام** لا يستحيل توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل
بمعنى ان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد المعلول
الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع وجود الاخرى
اذ لو امكن ان تعدم الاولى وتوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم
الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب
ان تكون مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان الثانية تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى
اذ يلزم حينئذ ان لا تكون علة مستقلة اقول فيه ان عدم العلة
علة مستقلة لعدم المعلول فيجوز ان يعدم جزء من المركب فيعدم
المركب ثم يوجد هذا الجزء ويعدم جزء آخر معا فيعدم المركب فيتحقق
تعاقب العلتين المستقلتين اللهم الا ان يخص الكلام بعلية الوجود
بقرينة قوله لزم اعادة المعدوم تامل **كلام** ذكروا ان القوة الجسمانية
يجوز ان تكون مؤثرة آثارا غير متناهية بحسب العدة والمدة عند المتكلمين
لدوام نعيم اهل الجنة اقول هذا لا يتم على راي الاشاعرة القائلين
بان المؤثر هو الله تعالى وحده **كلام** في شرح المواقف والحق ان قرب
زيد من عمرو وقرب عمرو منه مثلان متخالفان بالشخص متشاركان في الحقيقة
النوعية وهذه الوحدة النوعية كافية في الربط بين المضافين
اقول انت خبير بانه يكفي قيام الاضافة بطرف وتعلقها بالآخر
في الربط **كلام** العدد مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية

وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل اقول كذا في المواقف لكن
ذكر في بحث الوحدة من حاشية التجريد وفي حاشية شرح المختصر ان
عدم الجزء عين عدم الكل والظاهر ان الحق هو الاول لان الصفة
الواحدة بالشخص لا يتصف بها امران متغايران فلا يتصف وجود
الجزء ووجود الكل المتغايران بعدم واحد بعينه وارتفاع معين
وايضا يلزم على التقدير الثاني ان لا يكون عدم المركب الواحد الشخصي
واحدا بل متعددا وبعبارة اخرى عدم الكل سلب وجوده الواحد
الشخصي فلا يتصور تعدده بتعدد اعدام اجزائه وايضا يلزم على التقدير
الثاني عدم جزء عدم جزء آخر من الاجزاء المعدومة من هذا الكل
وايضا اذا ارتفع الجزء فقط ثم ارتفع ساير الاجزاء لا شك انه
لم يتغير رفع الجزء في ذاته فح ان قيل ارتفاع احد الاجزاء بعينه فقط
هو ارتفاع الكل لزم التحكم الباطل وان قيل ارتفاع احدها لا بعينه
ارتفاع الكل لزم ان يكون الكلي عين الجزئي وهو باطل بالضرورة مع انه
يلزم ان يصير شيء باعتبار امر ممكن الاجتماع معه غير نفسه وان قيل
ارتفاع كل جزء ارتفاع الكل لزم ان يكون شيء معين بعينه عين كل واحد
من الاشياء المتغايرة فان قيل يلزم مثل هذا على التقدير الاول ايضا
فان السبب ان كان واحدا بعينه لزم التحكم وان كان واحدا لا بعينه
لزم ان يكون الكلي علة للجزئي وان قيل كل واحد سبب يلزم عند الاجتماع
توارد العلل المستقلة وان قيل عند الاجتماع السبب هو المجموع فهو سبب المعين بعينه
قلت السبب كل واحد بشرط الانفراد او السبق وتوارد العلل المستقلة
على سبيل البدل جائز اذ لم يمكن الاجتماع وعند الاجتماع السبب المجموع

ان يكون صح

وهو ليس بسبب كيف والمسبب حاصل عند الانفراد والترتيب في الاجتماع
ولا محذور في كون الكلي علة للجزئي في الاعدام بخلاف الموجودات فانه
علة الموجود لا بد ان يكون موجودة والكلي من حيث هو كلي غير موجود
وعلة العدم يجوز ان يكون معدومة تامل **كلام** جعل المتكلمون العلم
من مقولة الاضافة وقالوا بوجوده من الاعراض وحكموا بعدمية الاعراض ص
النسبية الا الاكوان الاربعة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ق
واعلم انه هنا برهانا بديعا في اثبات الواجب تعالى وهو ان كل افراد
وجدت في الخارج متناهية اذ يصدق عليها الاحاد المجتمعة فالعدد
مقول عليها ثم اذا زاد عليها فردا ونقص يقال عدد الاول زايد على
عدد هذا ناقص عن عدد ذلك بواحد فكل عدد معين في كل عدد معين له
طرفان احدهما واحد ليس دونه واحد والاخر واحد ليس فوقه واحد
من ذلك العدد اذ لولاه لم يتميز عدد عن عدد تحته لان بقية الافراد
مشتركة ولولا انه نهاية لا يتميز عن الزايد فاذا كان له طرفان
فهو متناه لكونه محصورا بين حاصرين فكل افراد في الخارج فهي متناهية
كلام قالوا استدل الخليل عليه السلام بحدوث الجواهر على وجود الواجب
حيث قال لا احب الافلين محصله ان الافول حادث ومحل الافول اي
الجوهر حادث فان محل الحوادث حادث ولقائل ان يقول لا حاجة الواجب
الى اعتبار الحدوث في المحل بل يكفي حدوث العرض اي الافول في اثبات
الواجب والجواب ان المقصود الاصلي للخليل عليه السلام امران احدهما نفي الالهية
عن الكواكب والثاني اثبات الواجب تعالى **كلام** العالم حادث وكل حادث
له محدث قد استدل مشايخ المعتزلة على هذه المقدمة بان افعالنا

افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر لان علة الاحتياج
مشتركة اقول فيه بحث اما اولا فلان ذلك تمثيل لا يناسب علم الكلام
المطلوب فيه اليقين اللهم الا ان يقال له دليل اخر يقتضي ايضا
والجواب ان التمثيل يفيد اليقين اذا كان العلة المشتركة قطعية
كما صرح به السيد الشريف في بحث الدليل في حاشية شرح المختصر
واما ثانيا فلان المدعى هنا كل حادث له محدث ومحصل قولنا
افعالنا محدثة مع اعتبار نتيجة التمثيل ان كل حادث له محدث فوقع
المصادرة على المطلوب لا يقال المدعى ان كل حادث له محدث
وما يجعل دليلا باعتبار التمثيل ان كل حادث له احتياج الى المؤثر فالفرق
ظاهر لانا نقول لو سلم الفرق فليس الثاني باوضح مع انه لا يظهر
كون الاحتياج الى المؤثر سببا للمدعى اي ثبوت المؤثر للحادث تامل
كلام قد يستدل بهذا الطريق بان اختصاص الاجسام المتماثلة بماله
من الصفات جايز فلا بد من التخصيص من مخصص هو اما واجب الوجود
ويلزم الدور او التسلسل الباطلان اقول يمكن ان يكون خصوص
البعض منافيا وان كان الامر بحسب النوع على السواء **كلام** قال الحكماء
لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب والا كان
ممكنا احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب لبطلان الدور والتسلسل
فقال في شرح المواقف في هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم او
امكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والاجوبة اقول لا يخفى ان المتكلمين
ايضا لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا في المدعى الاحتياج
اليه في كون الواجب صانعا لما سواه فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم

وحده او مع امكانه وذلك لان المدار في اثبات الواجب عند الحكماء وجود
الامكان ولابد من ملاحظة الحدوث عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال
في اصل المدعى اي اثبات الواجب في الجملة على الطريقين ويؤيده تقرير
شرح المقاصد **كلام** ذكر صاحب التلويحات جميع الممكنات من حيث هو
جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة وهي لا تكون نفس
ذلك المجموع اذ العلة متقدمة ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا تكون
العلة جزءه اي كل جزء او بعض الاجزاء اذ علة الكل علة لكل جزء
فيلزم ان تكون علة لنفسه ولعلله والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب
لذاته اقول انه لم يكن للمجموع وجود على حدة لا يلزم من احتياج المجموع
الى الاجزاء امكان السلسلة كما لا يخفى وان كان له وجود لا يتم ان علة
الكل علة لكل جزء ثم انه اعترض على الاستدلال بوجوه منها
ان المجموع انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات متوقف على ثبوت الواجب
فاثبات الواجب بذلك مصادرة على المطلوب اقول فيه بحث لانه
يجوز ان ينقطع السلسلة ويقع تناهي الممكنات على وجه الدور وقد
صرح المستدل بان الكلام لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل
والجواب ان استدلال المستدل لا يتوقف على ابطالهما لكنه لا ينافيه
فيجوز ان يكون كلام المعترض مبنيا على ابطال الدور المعلوم المقرر
عند القوم فيقول المجموع يستلزم التناهي وذلك يوجب ثبوت
الواجب فان الدور باطل كما تقرر في موضعه فتناهي السلسلة الممكنة
الموجودة لا يتصور بدون الواجب ومنها ان الكل المجموعي ليس موجودا
اذ الهيئة الاجتماعية اعتبارية وتأخذه اعتباري لا يكون موجودا

موجودا خارجيا والجواب ان المراد بالكل عين الاحاد بلا حاجة الى اعتبار
الهيئة الاجتماعية اقول لا يلزم ح علة سوى علة الاجزاء تامل ومنها
ان العلة التامة مجموع امور كل واحد مفتقر اليه فيجوز ان يكون المجموع علة
تامة لنفسه وهي ليست متقدمة اذ لا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل
اقول لا يخفى ان كون المعلول من حيث المادة والصورة داخلا في العلة
التامة محل بحث اذ كل جزء من العلة مقدم فالمعلول مقدم على نفسه
مع انه قد رسا بقا ان الجزء الصوري ليس معتبرا مع الكل فليس هنا علة
تامة الا ان يقال جميع الاجزاء المادية علة تامة ايضا على قياس
جميع الاجزاء الصورية والمادية اعلم انه ذكر وان علة سلسلة
الممكنات لا يجوز ان يكون جزء منها لان علته اولى بالعلية فيلزم ترجيح
المرجوح اقول فيه انهم اسندوا الحوادث الى العقل العاشر المعلول
للواجب بوسائط الا ان الحكيم الطوسي على ان اسنادها الى الواجب
ابتداء والجواب ان الاشياء مسندة الى الله تعالى ابتداء عند المتكلمين
واما الحكماء فانهم لم يسندوا الحوادث اليه تعالى لعدم تعدد الجهات
والاعتبارات والواحد لا يصدر منه الا الواحد والكلام هنا
على تقدير اسناد الاجزاء كلها **كلام** ذكر في المواقف ان الموجودات
كلها لو كانت ممكنة لاحتاج الى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل
مرة ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ ما لا يمنع انحاء العدم لا يكون موجبا
للوجود وهذا الموجد يكون خارجا عن المجموع فيكون واجبا اقول
فيه بحث اما اولا فلان الممكن محتاج الى العلة التامة او الفاعل
المستجمع للفاعلية فليس محتاجا الى الفاعل المستقل بخصوصه

واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون الموجد موجبا لا مختارا كما هو رأي المتكلمين
تامل **كلام** لا يظهر حينئذ الاشاعرة التكلم من الصفات قديمة ازلية
مغايرة للقدرة دون التكوين على ما ذهب اليه الحنفية تامل **كلام**
لو وجد آلهان قادران فوقوع المقدور الواحد اما بهما وهو باطل
لامتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح
اقول يجوز توارد العلتين المستقلتين على سبيل البدل مع
استحالة الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما بالنظر الى معلول واحد
كلام ذهبت الاشاعرة الى ان له تعالى صفات زائدة موجودة وذهبت
الفلاسفة والشيعة والمعتزلة الى نفيها مع خلاف للشيعة في اطلاق
الاسماء الحسنى عليه واحتج الاشاعرة بوجوه منها قياس الغائب
على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف غائبا وشاهدا
ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب
وحد العالم هنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق
على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب وقس على ذلك
سائر الصفات اقول فيه بحث اما اولا فلان الايات والاحاديث
الدالة على اطلاق الاسماء الحسنى واتصافه تعالى بمعانيها اكثر من ان تحصى
فانكار اهل الاسلام لذلك في غاية المكابرة واما ثانيا فلان
قياس الغائب على الشاهد محصله في المشهور عنهم هو القياس الفقهي الذي هو
التمثيل لاشتراك العلة الثابتة بطريق الدوران فالطريق هنا
ان يقال آثار الصفات مشتركة بين الواجب والممكن فاذا زادت في الثاني
فكذا في الاول واما ما ذكر هنا فمحصله ان العلم علة لكونه عالما فاذا

كان زائدا في الممكن فكذا في الواجب فان العلة لا تختلف وانت خبير
بان ذلك ليس من قبيل القياس الفقهي فان كونه علة لا يقتضي الزيادة
والا فيلزم الزيادة في الوجود والصفات الاضافية وقس على ذلك
حال الحد والشرط مع انه يجوز اختلاف افراد العلم ذاتا لجواز اختلاف
العلل بالنسبة الى معلول واحد كالحرارة **كلام** ذكر المتكلمون ان الرؤيا
خيال باطل اقول هذا لا يلائم ما في القران من منامات الانبياء
وفي الحديث من ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة بل الظاهر ما قاله
الحكماء ان النفس الناطقة لما تجردت عن الشواغل والحواس الظاهرة
نظرت الى الحس المشترك على طريقة العادة المعهودة ولاحظت
صور الاشياء فيه فاما من جهة اخذها تلك الصور من العقل الفعال
لكن المتخيلة قد تلبس الصور وتكسوها على وجه التركيب والتفصيل بصور
قريبة او بعيدة فيحتاج في معرفتها الى التعبير كما يعبر علو المكان بعلو المنزلة
وقد لا تتصرف فيها فتحاكيها بعينها بلا تغيير وحاجة الى التعبير واما
من جهة الامور البدنية المقتضية لتلك الصور فان الصفراوي يرى
النار والدموي الدم واما من جهة محاكاة الصور المخزونة الخيالية
وهذان القسمان يسميان باضغاث الاحلام لا خارج لهما عن البدن فلا تعبير لهما
ذكر الامام الغزالي في مقاصد الفلاسفة النوم انحباس الروح اي استتا ره
من الظاهر الى الباطن والروح عبارة عن جسم لطيف تركب من بخار
الاخلاط معدنه القلب وهو مركب القوى النفسانية والحيوانية
وبها القوى الحساسة والمحركة الى آلاتها ولذلك مهما وقعت سدة
في مجاريها من الاعصاب المؤدية للحس بطل الحس وقد ينحبس الروح

ولذا يرى الجبان الخائف صورا هائلة والغول الذي يتحدث به الناس
وقد يشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد ما يشتهيه ويمد اليه
يده كانه ياكل تم كلامه في تفسير القاضي في سورة يوسف الرؤيا
هي انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة
انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها
من تدبير البدن ادنى فراغ فتتصور بما فيها مما يليق بها من المعاني الحاصلة
هناك ثم ان المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فترسلها الى الحس المشترك
فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث
لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية استغنت الرؤيا عن التعبير
والا احتاجت اليه اقول انت خبير بان اكثر الكلام في المنام لا يلايم
راي المتكلمين النافين للقوى كلام المشهور عند المتكلمين ان اثبات القران
وكونه تعالى متكلما باخبار الرسول عليه الصلوة والسلام فيورد عليه ان اثبات
الشرع بالمعجزة التي من جملتها القران فلا يكون اثباتها بالشرع فاجيب
بان اثبات الشرع بمعجزة سواء كانت القران او غيره فاورد ثانيا
بان المعجزة ما ثبت بها الشرع والدين فاثبات اعلى المعجزات بالشرع
واثباته بادناها ليس بالوجه وايضا يرد ان اعجاز القران يدل على
انه من عند الله تعالى فلا معنى لاثبات ذلك بالشرع اقول المعجزة
ما يكون صالحة لاثبات الشرع واما دعوى كونها على الاطلاق مثبتة له
غير مسموعة فانه وقع كثير من المعجزات بعد ثبوت النبوة بلا شبهة
وقد نزل من القران اولا فاتحة سورة اقرأ فآمن خديجة وابو بكر وعلي
واقرانهم بلا نظر الى اعجازه كما يظهر من كتب السير فوقع فترة الوحي

الوحي القراني مدة وقد اسلم في هذه المدة طائفة من سباق الاسلام
فلا يبعد ان يثبت اصل النبوة بمعجزة غير القران وهو مثبت لكمال
اليقين او يقول فائدة اعجازه بالنظر الى الجماعة المتاخرة عن زمان
النبوة الغير المشاهدة للمعجزات ولا شك ان اعجازه لا يظهر على احاد
المسلمين بل على البلغاء الكاملين فيجوز اثبات كونه من عند الله تعالى
بالشرع مع ان الاعجاز لا يدل الا على انه من عند الله كساير المعجزات
والمطلوب اثباته بالشرع هو كونه صفة قائمة بذاته تعالى ولا يخفى ان الاعجاز
لا دخل له في اثباته وبعبارة اخرى المثبت بالشرع ان للقران نسبة مخصوصة
به تعالى ليست تلك النسبة حاصلة لغيره من كلام البشر فيظهر على راي
المعتزلة القائلين بان القران مخلوق ايضا وتحقيق المبحث مما تفردت
واعلم انه قالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف ليس قائمة
بذاته تعالى بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عليهما الصلوة
والسلام اقول فيه بحث اما اولا فلانهم قائلون بان افعال العباد
مخلوقة لهم بالمباشرة ابتداء او بالتوليد اذ حركة المفتاح مخلوقة للعبد
بالتوليد بواسطة حركة اليد المخلوقة له ابتداء على زعمهم الفاسد فيجب ان يكون
حدوث الاصوات في الهواء مخلوقا للعبد بواسطة حركة الشفتين وما
يتعلق بهما فالوجه ان يقال خلقت الاصوات اولا في شخص غير مختار
فلا يكون مخلوقة له بالتوليد واما ثانيا فلان الاصوات غير مخلوقة في
اللوح بل في الملك والنبي ايضا اللهم الا ان يقال المراد خلق صور
الاصوات في اللوح والقول بقيام الاصوات بالشخص بناء على المتعارف
كما لا يخفى واعلم ان الاشاعرة استدلوا على مغايرة الكلام النفسي

للعلم بانه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه اقول فيه انه
لا يلزم الا مغايرته للعلم التصديقي لا لمطلق العلم ثم ان الاشاعرة
ردوا كلام المعتزلة القائلين بحدوث القران بان المفهوم من المتكلم
من قام به الكلام وايجاد العرض في محل لا يوجب اتصاف الموجد به ولا
اضافته الى الموجد اضافة الكلام الى المتكلم اقول فيه بحث لانه لا يلزم
من وصف شخص بالمشتق كالكاسر الا اتصافه بماخذ الاشتقاق
كالكسر لا باثاره كالانكسار فيكفي للمعتزلة صحة اتصافه بالكلام بمعنى التكلم
اي ايجاد الحروف والاصوات دون الكلام الذي بمعنى اثره اي نفس الحروف
فلا يضرهم ان ايجاد وصف في محل لا يوجب اتصاف الموجد به لان كلامهم
لا يتوقف على اتصافه تعالى بالكلام الذي اثر التكلم ولم يقولوا به ايضا
بل لا يصح ان يقال باتصاف شخص بنفس الكلام فان الحروف كيفيات
قائمة بالهواء والجواب ان المفهوم بحسب العرف واللغة من المتكلم وان
لم يلزم ذلك من المشتقات من قام به نفس الكلام ايضا بل نقول كل فعل لازم
يحصل منه كيفية كالتحرك مثلا يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل اي المتحرك
والتكلم لازم او في حكمه لكن الاتصاف عرفي لا حقيقي فان المتكلم اذا اوجد
الحروف القائمة بالهواء الكائن في فم المتكلم يعد بحسب العرف تلك
الحروف قائمة به وبالجملة بين المتكلم وحروف كلامه علاقة مصححة للاضافة
ليست تلك العلاقة بين شخص والصوت الذي اوجده في غيره فيقال انه
مصوت لا متكلم فهاهنا اشكال من قبل المعتزلة على الاشاعرة القائلين
بان المراد بالكلام الكلام النفسي وذلك لانه غير معقول للبشر بل لا يفهم
من اللغة ايضا فيلزم المجاز فلا ترجيح لكلامهم على راي المعتزلة باعتبار التجوز

التجوز في حمل الكلام على ايجاده والجواب ان اكثر صفاته تعالى غير معقولة
بالكنه ولا يشاركه صفات البشر الا في امر عارض ومع ذلك لا يخرج
مثل العالم في حقه تعالى عن اللغة فانه لو وضع فيهما باعتبار ذلك العارض
والكلام في اللغة قد يطلق على الكلام النفسي ايضا في الجملة فائدة المفهوم
من تاريخ الامام اليافعي في ذكر مشايخ سنة ثمان وخمسين وخمسمائة
ان الامام الزاهد احمد بن حنبل قدس سره لم يقل بان كلامه تعالى صوت وحرف
وانه تعالى في جهة فكان الحنابلة القائلين بان كلامه قديم من جنس الاصوات
قوم اخر لا متبعوه واعلم ان المحقق عضد الملة والدين قال بان
القران قديم مع كونه عبارة عن اللفظ القائم بذاته بلا ترتب اذ الترتب
في الالفاظ فينا لعدم مساعدة الالة وقال بانه ليس عبارة عن الكلام
النفسي والا فيلزم مفاسد منها عدم المعارضة والتحدي لكلام الله
فانه لا يعارضه في الكلام النفسي وفيه بحث لان تلك المفسدة لازمة
فان كلامه تعالى يستحيل ان يكون من جنس الحرف والصوت فبالضرورة
يكون امرا اخر يلائمه مع انهم اشترطوا في المعجزة ان يكون فعل الله تعالى
او ما يقوم مقامه كالتروك فلا يكون القران اللفظي المعجزة قديما صفة
تعالى كلام ذكر في شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال
وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها
واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون
عليه الوجود حتى يكون على احسن نظام وهي المسمى عندهم بالعناية التي
هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه والقدر

تعريف القضا والقدر

عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي قدر
في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون
وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقال في شرح المقاصد قد اشتهر
من اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول
افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها بنفسها
وللقدرة والداعية الموجبتين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام فيكون الواجبات
بالقضاء والقدر دون الباقي وقد يراد بهما التبيين والاعلام وذكر
في النهاية الجزرية في لغة الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى
وحكم به من الامور وهو مصدر قدر يقدر قدرا وقد يسكن داله
والقضاء الخلق فالقضاء والقدر امران متلازمان لا ينفك احدهما
عن الاخر لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والاخر بمنزلة البناء
وهو القضاء وذكر في اول الاصفهاني ان القضاء وجود الممكنات في اللوح
مجملة على سبيل الابداع والقدر وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول
شرايطها مفصلة واحدا بعد واحد كلام الحسن والقبح يقال لمعان
ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالعلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع
في انه مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة وذلك ايضا عقلي ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح
والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك وهذا المعنى الثالث

الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان الافعال
كلها مستوية في انفسها وانما صارت حسنة او قبيحة بواسطة امر
الشارع ونهيه عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زايدا على ورود
الشرع موقوفا ادراكه عليه بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله
وكذا القبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلي فان للفعل جهة محسنة
ومقبحة قد يدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر اقول ادراك الثواب
والعقاب اجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء جدا لان
اثبات الحشر والقيمة لا يظهر بالعقل اللهم الا ان يقال ان ذلك
باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد اثبات جواز الحشر بالدلايل العقلية فانه
يمكن بعد ذلك الاثبات ان يعرف بالبداهة ان امرا كذا متعلق لذلك
بقي امران الاول ان الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل متعلق
المدح غير ظاهر الا ان يقال المدح على لسان الشرع اجلا وعاجلا
الثاني انه استدل الاشعري على ان الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا
بانه ليس لصفة الفعل او لذاته والا يلزم قيام العرض بالعرض اقول
هذا جار بعينه في الحسن بالمعنى الثاني كلام المشهور ان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة وقال الامام
الصفار الحنفي في تلخيص الادلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعلة تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك لحكمة ولا يكون الحكمة
علة ولو لم يخلق العالم كان جايزا ولم يكن خارجا عن الحكمة لكنه قال
المولى صدر الشريعة افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا
مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول

من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء لاهتداء الخلق واظهار
المعجزات فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال في شرح المقاصد
والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
كايجاب الحدود والنصوص شاهدة على ذلك ولذا كان القياس حجة
واما التعميم فذلك بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث اول
كل فعل من افعاله اشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه في علمه تعالى
فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر كلام اسماء الله تعالى توقيفية
اي يتوقف اطلاقها على الاذن الشرعي فان قيل اهل كل لغة
يسمونه باسم يختص بهم وقد شاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا
قلت كفى بالاجماع دليلا على الاذن الشرعي وهذا ما يقال الاخلاف

اسماء الله تعالى توقيفية

فيما يرادف الاسماء الواردة في الشرع وقال الامام الغزالي اجراء الصفة
اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف
التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية الا للاب او للمالك او من
يجري مجراهم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود
الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنسي والحارث والزارع
والرامي قلت لا يكفي في صحة الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها
في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام والسياق الكلام بل يجب
ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب الى هنا كلام شرح المقاصد ذكر في شرح
المواقف ليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات
وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال واعلم
ان بعضهم انكر ان يكون الجواد من اسمائه تعالى وهو غلط فقد ذكره البيهقي

البيهقي في كتاب الاسماء والصفات وروى فيه حديثا لكن ليس فيه
من اسماء التسعة والتسعين نعم قال ابن العربي لم يرد انه اثر صحيح
ولكن ورد في حديث رواه الترمذي وفي سنده شهر بن حوشب
وقد تركوه وفي حديث اخرجه مرسل ان الله جواد يحب الجود كذا في
شرح المنهاج المسمى بعمدة المحتاج للشيخ ابن الملقن المصري الشافعي
ونقل في شرح المواقف عن رواية ابن ماجة رحمه الله اطلاق القديم
ويوافقه ما في تلخيص الادلة من رواية ابي هريرة في الاسماء وذكر
صاحب النهاية في شرح التمهيد في اصول الكلام الحنفي نحن ننتهي
في اسماء الله تعالى الى ما انهانا اليه الشرع ولا نطلق الاسم عليه
ما لم يرد الشرع الثابت قطعا بجواز اطلاقه عليه وان كان معناه
ثابتا في حقه الا يرى انا لا نسميه صحيحا وان كانت الافات والاسقام
عنه منتفية ولا طبيبا لعدم ورود الشرع الثابت قطعا بهما
ثم انه لم يرد السمع القطعي باسم القديم وواجب الوجود والموجود
لكن الواجب الوجود والقديم مترادفان وجواز الاطلاق في
احدهما يستلزم جواز اطلاق الاخر فكان بمنزلة اختلاف اللغات
كقولهم الله وخداي وتنكري وقد وقع الاجماع على اطلاق القديم
والموجود عليه فيكون الاجماع على جواز اطلاق واجب الوجود
ايضا مع ان السمع القطعي ورد بمعنى القديم وان لم يرد بلفظ القديم
لقوله تعالى هو الاول والاخر لان الاول من كل وجه الذي لا ابتداء لوجوده
وكذلك الاخر من كل وجه الذي لا انتهاء لبقائه وهو معنى القديم
تحصل من هذا ان جواز اطلاق الاسم موقوف على ورود الشرع

او الاجماع **فائدة** يستفاد منه انه لا يجوز اطلاق الطبيب عليه تعالى
وهو الموافق لشرح العمدة وشرح المواقف وتبصرة الادلة وشرح
المقاصد والعمدة الفارسية وشرح المختصر العضدي في بحث ان
للقران مجاز الكنه نقل في الفصول العمادية انه قيل لابي بكر رضي الله عنه
ادعو لك طبيبا فقال رانى الطبيب وقال اني فعال لما اريد وقيل
لابي الدرداء في مرضه ما تشتكي قال ذنوبي قيل فما تشتهي قال مغفرة ربي
قالوا الا ندعو لك طبيبا قال الطبيب امرضني ووقع في كتاب القصاص
من المصابيح انت رفيق والله الطبيب فذكر الشارح التوربشتي
الرفق لين الجانب ولطافة الفعل اي انت المتصدي للعلاج بلطافة
الفعل وانما الشافي المزيل للداء هو الله تعالى ذهب في ذلك الى المقتضي
المغني عن الطبيب الا الى مقتضاه في اللفظ ولا يوجب هذا جواز تسميته الله
طبيبا بل الوجه في ذلك كما في قوله ان الله هو الدهر اي الذي ينسبونه
الى الدهر فان الله فاعله لا الدهر **فائدة** ذكر في تلخيص الادلة للامام
الصفار الحنفي انه تعالى لا يوصف بالسرور لانه من الحوادث ولم يرد به
توقيف ويوصف بالفرح كما ورد في الخبر عنه صلى الله عليه وسلم ويكون
بمعنى الرضاء ويجوز وصفه بالرضاء والغضب والسخط لانه ورد القران
بهذه الاوصاف ولا يوصف الله تعالى بالشفقة والرقة والهمة والعناية
لان في ذلك صرف الهمة الى الشيء ولم يرد به توقيف وقد وقع في خطبة
شرح المختصر للمحقق عضد الملة والدين قوله فان من عناية الله واما العنود
لم يرد به التوقيف بهذا الاسم لكن ورد الوصف بالغيرة وكل صفة لله تعالى
لم يرد باسم من تلك الصفة توقيف فانه لا يسمى به كنحو وصف الجعل فانه

فانه لم يرد به توقيف باسم الجاعل له على الاطلاق فلا يجوز ان يقال
يا جاعل ويجوز على الاضافة كما قال جاعل الملائكة وكذلك وصف الفعل
لم يرد الاسم منه فاعل على الاطلاق وذكر في التمهيد للامام السالمي
الحنفي اختلاف المشايخ في جواز وصفه تعالى بالعناية واضافتها اليه
ثم اختار المنع وذكر في شرح المواقف انه لا يطلق عليه الفقيه لان الفقه
فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل وانت خبير بان
الفقه معناه الاصطلاحي معرفة الاحكام كما اشتهر ومعناه اللغوي
الفهم مطلقا على ما في الصحاح وحاشية شرح المختصر العضدي للسيد
وفي المقدمة لجار الله العلامة فقه الامر بدانست كار را تامل **تكملة**
ولا يجوز التغيير فيه اي في اسم الملائكة واما اسماء الانبياء فكل ما يثبت
بالنص فلا يجوز فيه التغيير وما لم يثبت فيه فهل يجوز تغيير الاسم اختلفوا
فيه والاصح انه لا يجوز تغيير الاسم بعد وفاتهم هكذا يستفاد
من التمهيد للامام السالمي الحنفي وقال الامام الرازي في لوامع البينات
واجمعوا على انه لا يجوز ان يسمى الرسول باسم ما سماه الله به ولا يسمى
نفسه به **كلام** واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة
جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجها
عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق
على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص
شاهدة على طي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

لا يقال الملازمة قطعية والمراد بالفساد عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض
صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم
التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد به الامكان فان قيل
مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة
على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلت
نعم بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء
الشرط من غير دلالة على تعيين زمان والاية من هذا القبيل كذا في شرح
العقائد اقول قد جعل الشيخ ابو المعين النسفي الحنفي هذه الحجة قطعية
وبالغ في الرد وتخطية من قال بكونها اقناعية وتبعه صاحب الكشف
وجماعة حتى تشبث بكلامهم بعض الجهال من الطلبة البطلة فقفوه في جمعة
قدس سره بالكلمة الوقيحة والمقالة القبيحة والتمس من سلطان الزمان معين الدين
شاهرخ بهادر سلطان ان يعقد مجلسا مملوا بفحول الاماثل الكملة
ونحارير الافاضل المهرة ليظهر ان تلك العقيدة باطلة فمات قبل ذلك
اليوم بتقدير الله تعالى ميتة جاهلية على طريقة الفجاءة فيما بين القاذورات
محاطا من الجوانب بالمستقبحات وما ذلك من الله الا سد من فضل الله
على الشارح المحقق في شانه وكرامة من كرامات الدالة على علو قدره
ورفعة مكانه وينبغي ان يعلم انه اراد ان الملازمة الظاهرة من الاية
اقناعية وينبغي ان لا يشك في ذلك منصف لكنها اشارة الى برهان
التوحيد حيث قال في شرح العقائد وشرح المقاصد والمشهور ان ذلك

في ذلك برهان التمانع المشار اليه بقوله لو كان فيهما آلهة وتقريره
لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه
لان كلا منهما امر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد
بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان
او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من
شائبة الاحتياج فالتعدد يستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال
فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر
لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان
يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها
المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه
معا الى هنا كلامه وقد صرح باقناعية الملازمة العلامة في شرح المصابيح
والشيخ محيي الدين في التدبيرات الالهية وقال الامام حجة الاسلام
في الجام العوام المرتبة الثالثة من الايمان ان يحصل التصديق بالادلة
الخطابية اعني القدر الذي جرت العادة باستعماله في المحاورات
والمخاطبات وذلك مفيد في حق الاكثرين التصديق ببادي الراي
وسابق الفهم اذا لم يكن الباطن مشحونا بتعصب ورسوخ
اعتقاد على اعتقاد خلاف مقتضى الدليل ولو لم يكن المستمع
مشغوفا بتكلف المماراة والتشكيك متهما بالمجادلة واكثر ادلة
القران من هذا الجنس مثل قوله لو كان فيهما آلهة فكل طالب
باق على الفطرة غير مشوش بمماراة المجادلين يسبق من هذا الدليل
الى فهمه التصديق جازم بوحدانية الحق تعالى لكن لو شوشه مجادل

وقال لم يبعد ان يكون العالم بين الهين يتوافقان ويتعاونان
على التدبير ولا يختلفان فاستماعه هذا القدر يشوش عليه تصديقه
ثم ربما يعسر حل هذا السؤال ودفعه في حق بعض الافهام القاصرة
الى هنا كلامه ومما يؤيد ذلك قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة
والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن اي بالبرهان والخطابة
والجدل كلام النبي بحسب اللغة اما ماخوذ من النباوة والنبوة بمعنى
الارتفاع فيكون فعيلا بمعنى الفاعل اي المرتفع لا بمعنى المفعول على ما في
صحاح اللغة او من النبي بمعنى الطريق على ما في لباب الغريبين او من
النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحتمل ان يكون
بمعنى مفعول اي اخبره الله بامره ويجوز في النبي تحقيق الهمزة وتخفيفها
قال سيبويه ليس احد من العرب الا يقول تنبأ مسيلمة بالهمزة
غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخابية
الا اهل مكة فانهم يهمزون همزة الاحرف الثلثة ولا يهمزون غيرها
ويخالفون العرب في ذلك قال في النهاية الجزرية ان لغة القريش
ترك الهمزة فما في المفصل انه التزم ترك الهمزة فيه فهو اغلبي لا كلي
على ما في الشافية ثم النبي في الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ ما اوحي وكذا الرسول كذا في شرح المقاصد وقال الامام الواحدي
في تفسير سورة الحج الرسول الذي ارسل الى الخلق بارسال جبرئيل
عيانا ومحاورته شفاها والنبي ما يكون نبوته الهاما او نوما فكل رسول
نبي دون العكس واعترض عليه الامام النووي في تهذيب الاسماء
بان فيه نقصا لصفة النبي فان ظاهره ان النبوة المجردة لا تكون برسالة

معنى النبي لغة

برسالة ملك وليس كذلك اقول التفريع بقوله فكل رسول الخ يشعر
بالمراد من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام اليافعي
في اواخر تاريخه عن شيخه ان الرسول هو الذي يوحى اليه ويرسل
الى الخلق ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق والنبي غير متصف
بهذه الصفات وذكر الشيخ ابن الحجر في كتاب الدعوات النبي
في العرف المنبأ من جهة الله بامر يقتضي تكليفا فان امر بتبليغه الى غيره
فهو رسول والا فهو نبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن
انه نبي واذا قلت فلان نبي لم يتضمن انه رسول وذكر في شرح المواقف
وغيره من الكتب الرسول من معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول
من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا اقول
فيه ابحاث الاول انه يشكل بمثل داود عليه السلام اذ له كتاب
دون الشريعة ومع ذلك قد امر بمتابعة الشرع السابق والجواب
ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله لا كتاب معه بل امر
بمتابعة شرع من قبله الا يرى انه ذكر القونوي شارح الحاوي في الفقه
الشافعي والمراد بالكتاب في قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
التورية والانجيل لا الزبور وصحف ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام
اما لكونها لم تنزل عليهم بنظم او لعدم تضمنها الاحكام وانما هي حكم و
مواعظ بقران عيسى عليه السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من
لم يجعله صاحب الشريعة البحث الثاني ان صاحب الكشف ذكر ان
هذا التفسير غير سديد لان اكثر الرسل لم يكونوا اصحاب كتاب مستقل
كيف وقد نص تعالى على ان اسمعيل ولوطا والياس ويونس من المرسلين

ولم يوح اليهم كتاب وكم وكم والتحقيق ان النبي هو الذي ينبئ عن ذات الله
وصفاته وما لا يستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول
هو المامور بذلك لاصلاح النوع فالنبوة نظر فيها الى الله تعالى
والرسالة الى المبعوث اليهم والثاني وان كان اخص وجودا الا انهما
مفهومان يتغاير فان اقول يمكن ان يجاب عنه بان يفرق بين الرسول
والمرسل في ان الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل
عام للانبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة نعم يرد عليه انه ذكر
في معالم التنزيل في قوله تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
قال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وموسى وعيسى اصحاب
الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلوة والسلام خمسة فالرسول ليس مخصوصا
بالشريعة فانه ذكر هذا القول في مقابلة ان يكون كلمة من للتجنيس اي
البيان وذكر في كثير من التفاسير ان يعقوب عليه السلام من اولي العزم
مع انه قال تعالى ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك والظاهر ان صاحب الشريعة ليس بهذه
المثابة والكثرة تكملة قال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل
اي اولوا الثبات والجد منهم فانك من جملتهم ومن للتبيين وقيل للتبعيض
واولوا العزم اصحاب الشرائع اجتهدوا في تاسيسها وصبروا على
مشاقها لقوله تعالى فادم ولم نجد له عزما ومشاهيرهم نوح وابراهيم
وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاء الله تعالى
كنوح صبر على اذى قومه وابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب
صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وايوب

وايوب على الضر وموسى قال له قومه انا لمدركون قال كلا ان معي ربي
وداود بكى على خطيئته اربعين سنة وعيسى لم يضع لبنة على لبنة
كذا في تفسير القاضي وقريب منه ما في الكشاف والتفسير الكبير قال
بعضهم كل الانبياء اولوا العزم الا يونس وقيل اصحاب الشرائع وهم
خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم كذا في الثعلبي
قال ابن عباس اولوا العزم ذووا الحزم وقال الضحاك ذووا الجد والصبر
واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا الا كان ذا عزم وحزم وراي
وكمال عقل فمن للتجنيس لا للتبعيض وقال بعضهم كلهم اولوا العزم الا
يونس لعجلة كانت منه وقال قوم هم نجباء الرسل المذكورون في سورة
الانعام وهم ثمانية عشر وقال الكلبي هم المامورون بالجهاد وقيل
هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى عليهم السلام
وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وايوب
وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى اصحاب
الشرائع فهم مع محمد خمسة عليهم الصلوة والسلام كذا في معالم التنزيل
والقول الاخير مختار المولى عبد العزيز شارح اصول البزدوي
الحنفي وقال الفقيه ابو الليث اولوا العزم اولوا الحزم وهو ان يصبر في الامور
كما صبر نوح وابراهيم واسحق ويعقوب وغيرهم من الانبياء وذكر الشيخ
ابن الكثير الاشهر انهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلوة والسلام
ويحتمل ان يكون من للجنس وقال في الكواشي من الرسل تبعيض فهم نوح
وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى وعيسى او نوح وموسى وعيسى
ومحمد عليهم الصلوة والسلام او من للتبيين كلام المعجزة ماخوذة

تعريف المعجزة

من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره
ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية
الى الاسمية او للمبالغة كما في العلامة وقد اشترطوا في المعجزة ان تكون
فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك ومن جعل الترك وجوديا بناء
على انه الصرف حذفه كلام الملائكة لا يرون ربهم سوى جبرئيل عليه السلام
يرى مرة واحدة قيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال
لان الروية فضل من الله والله يوتي الفضل من يشاء كذا في كنز العباد
لو لم يروا الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الاكرم
وهذا لا يجوز فتكون الروية ثابتة في حق جبرئيل وميكائيل واسرافيل
وكذا في حق سائر الملائكة وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص
في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد
للامام السالمي الحنفي كلام الانبياء ليس لهم عذاب ولا سوال القبر

سوال القبر

وكذلك اطفال المسلمين ليس لهم عذاب ولا سوال القبر وكذلك العشرة
الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب
المناقشة واما حساب العرض فللانبياء والصحابة جميعا يقال فعلت كذا
وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا في معتقدات
الشيخ ابي المعين النسفي الحنفي لكن المختار ان الطفل يسأل على ما في
المضمرات والخلاصة في الفقه الحنفي تكملة فائدة واستقر الخلاف
بين المسلمين في عصمة الملائكة ولا قاطع في احد الجانبين فتمسك المثبتون
بمثل قوله وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
ولا خفاء في ان امثال هذه العمومات يفيد الظن وما يقال انه لا عبرة

لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقاديات فان اريد انه لا يحصل منها
الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل
الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه الاول
ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود وبدليل
استثنائه منهم كافر وردّ بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه
وانما ادرج في الملائكة تغليبا لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم والقول
بانه كان بمعنى صار او طائفة من الملائكة يسمى بالجن شانهم الاستكبار
فكلام على السند وخلاف الظاهر والثاني ان قولهم في جواب اني
جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها الخ اعتياب واستبعاد لفعل الله
وتزكية لنفوسهم ورجم بالغيب والجواب ان الغرض التعجب والاستفسار
عن الحكمة وانما علموا ذلك باعلام الله او بمشاهدة اللوح او بمقايسة
بين الجن والانس لا يقال ينافي ذلك قوله ان كنتم صادقين اي في
اني استخلف من يتصف بما ذكرتم لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين
في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح لا يقال
فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لانا نقول هذا القدر من الخطأ
والسهو لا ينافي العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد والاظهر في
معنى الاية ما اشار اليه القاضي اي في زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم
او ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو ان لم يصرحوا
به لكنه لازم مقالهم والتكذيب قد يتطرق بعض ما يلزم مدلوله فايدة
اجمعوا على ان الجن من كان مومنا منهم فانه يدخل الجنة وهل لهم
الثواب قال ابو حنيفة لهم الجنة ولا ثواب لهم لان الله تعالى

وفي عبارة القاضي والتصديق فراجعه وتأمله

قال خبرا عنهم يا قومنا اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم
ويجركم من عذاب اليم ذكر المغفرة والنجاة ولم يذكر الثواب وعند
ابي يوسف ومحمد والثلث فعلى لهم الثواب كالعقوبة والاصح ان يقول
ليس لهم اكل وشرب ولكن يتنعمون بالنظر والشم والسماع كما في الدنيا
اما الاستمتاع فقال بعضهم ليس لهم استمتاع في الجنة مع اهل الجنة
وقال بعضهم لهم استمتاع بحسب طبيعتهم وعادتهم والاصح ان لهم
الطمث مع امثالهم ولا يكونون مع اهل الجنة كذا في التمهيد للامام اللامشي
الحنفي پريان مسلمان را ثواب نيست بجز آنكه عقوبتشان نبود
وبمذهب امام ابو يوسف ومحمد ايشان را ثواب هست كذا في مسايل
الهبة من الزوايد المجموعة في الفقه الحنفي وذكر في الخلاصة قوله ليس للجن
ثواب تاويله من جنس ثواب الانس وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب
وعقاب قال نعم الا ان عقابهم كعقاب الادميين وثوابهم ليس
كثوابهم لان الثواب التلذذ ولذتنا في الدنيا بالشراب والطعام
وكذلك في الاخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحونا في الدنيا فكذا
في الاخرة كذا في اخر الفتاوى الظهيرية في الفقه الحنفي اما الملائكة فمن وجد
منه الكفر فهو من اهل النار كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية
دون الكفر فعليه العقاب كقصة هاروت وماروت ومن وجد منه الطاعة
فهو من اهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن كفر فهو من اهل النار
ومن آمن واطاع فهو من اهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما كذا في
معتقدات الشيخ ابي المعين النسفي لكن ذكر في التمهيد الايمان بالملائكة ان تقر
بانهم معصومون مقدسون مطهرون مطيعون لله تعالى واختلف اهل يأكلو

الطمث جماع كردن

اهل يأكلون اي الجن ويشربون ويتناكحون ام لا فقيل بالنفي وقيل
بمقابلته ثم اختلفوا فقيل اكلهم وشربهم بالاستشمام والاسترواح
لا بمضغ وبلع وهو مردود بما رواه ابو داود انه كان صلى الله عليه وسلم
جالسا ورجل يأكل ولم يسم ثم سمى في آخره فقال صلى الله عليه وسلم
ما زال الشيطان يأكل معه الخ وروى ابن عبد البر عن وهب بن منبه
ان الجن اصناف فخالصهم لا يأكلون ولا يشربون ولا يتوالدون
وجنس منهم يقع ذلك وروى ابن ابي الدنيا ما من اهل بيت الا
في سقف بيتهم من الجن اذا وضع الغداء نزلوا فتغدوا معهم والعشاء
كذلك واستدل من قال بانهم يتناكحون بقوله تعالى لم يطمثهن
انس قبلهم ولا جان افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وروي
عن ابي حنيفة ان ثواب الجن ان يجاروا من النار وذهب الجمهور الى انهم
يثابون على الطاعة وهو قول الائمة الثلثة والاوزاعي وابي يوسف ومحمد
كذا في شرح البخاري للشيخ وقد جرى بين الامامين ابي حنيفة ومالك رحمهما
في المسجد الحرام مناظرة فقال ابو حنيفة ثوابهم السلامة من العذاب
متمسكا بقوله تعالى ويجركم من عذاب اليم وقال مالك لهم الكرامة بالجنة
وحكم القبيلين واحد وقال تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان
وقال تعالى لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان واستدل الامام البخاري عليه
بقوله تعالى الم يأتكم رسل منكم اما على العقاب فقوله ينذرونكم واما
على الثواب فقوله ولكل درجات وقال تعالى فمن يؤمن بربه
فلا يخاف بخسا والبخس النقص من الثواب وغيره كذا في شرح الكرماني
على البخاري اقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال ابو حنيفة بانه لا اجر

للجن على الطاعة الا بالنجاة عن العذاب كما هو تقرير بعض الكتب فالرد
عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستشمام
والاسترواح وان ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالرد غير ظاهر
قطعا وكذا قوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء لا يرد عليه الا مع
فانه قال بالطمث لهم مع ان لهم لكن يرد على مذهبه في ظني في الجملة انه
قال لا يجوز الاستنجاء بالعظم فعلل في كتب مذهبه بانه طعام الجن
وايضا ذكر في تفسير المدارك لصاحب الكافي الحنفي قيل ان الجن كرهوا
ان يتزوجها سليمان فيفضي اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنية
وقيل خافوا ان يولد منها ولد يجتمع له فطنة الجن والانس ونقل
صاحب القنية في الفقه الحنفي اختلاف المشايخ في المناكحة بين الانس
والجن لكنه نقل عن بعضهم انه يصفع السائل لحماقته **كلام** في الايمان
وهو يشتمل على ابحاث الاول ان الايمان في اللغة التصديق افعال
من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن
او جعل الغير آمنا من التكذيب وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول
كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولما انه عائد الى اخذ الشيء صادقا
في التحقيق والصدق من صفة الكلام والمتكلم والحكم لاعتبارات مختلفة
قيل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول
اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباده
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا
بنات الله تعالى ولا شركاءه وامنت بكتبه وبكلماته اي بانها منزلة من عند

الله صادقة فيما يتضمنه من الاحكام وامنت باليوم الآخر اي
بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيئته
ومرجع الكل الى القبول والاعتراف اقول يتضمن الاعتراف في التعدية
بالباء يستلزم اعتبار الاقرار باللسان في الايمان وليس كذلك
كما سيتضح مع ان القول بالتضمين في الايمان بعيد اذ قلما يوجد استعماله
بدون الحرف ذكر المحقق الرضي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف
فهو لازم متعد بالحرف قد يحذف منه الحرف البحث الثاني
الايمان في الشرع عبارة اما عن عمل القلب وحده وهو التصديق على المختار
عند اهل السنة او المعرفة عند الشيعة ومن يجري مجراهم والتسليم
عند النظامية من المتأخرين بخراسان واما عن القول اللساني فقط
بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يظهر
باللسان لم يستحق الجنة وذلك القول اللساني فقط ايمان لكن
بشرط المعرفة معه عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القطان
واما عن عمل القلب والتصديق مع الاقرار علمه مرة وان كان في الحنفية
وهذا مذهب كثير من المحققين والمحكي عن ابي حنيفة فعلى هذا من صدق بقلبه
ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا واما اذا كان
الايمان التصديق فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام من الصلوة خلفه
والدفن في مقابر المسلمين الى غير ذلك وينبغي ان يكون الاقرار لهذا
الغرض على وجه الاظهار فعلى هذا لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
كان مؤمنا عند الله تعالى لكن لو اصر على ترك الاقرار مع المطالبة له كان

كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان فالمفهوم من كتب الكلام انه
مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى قاضيخان من الحنفية
انه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة عن فعل القلب واللسان والجوارح
وهو مذهب المحدثين والمحكي عن اكثر السلف على ما يشعر به تقرير المولى الكرماني
في شرح البخاري ويتبادر من كلام القاضي البيضاوي لكن المحققين على انها
اجزاء لكمال الايمان فان الايمان يطلق على ما هو الاساس في دخول الجنة
وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف
وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهبت الخوارج الى ان تارك العمل
خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى انه خارج عن الايمان غير داخل
في الكفر فله المنزلة بين المنزلتين وينبغي ان يعلم ان الطاعة لو جعلت
من اجزاء الايمان كانت محمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لكن
فعل المندوب وترك الصغيرة عند الخوارج من حقيقته على ما في التفسير الكبير
وشرح المواقف واما عند اكثر المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات
لكن بعضهم موافق للخوارج على ما في شرح المواقف الا انه صرح بانه لا يوصف
احد بالكفر او بالمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة عند المعتزلة
البحث الثالث ان التصديق في الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة
من دين محمد عليه الصلوة والسلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء
ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة او حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا
هذا هو المشهور عند الجمهور وعليه اشكال قوي وهو ان كثيرا من المعتقدات
ليس مما علم كونه من الد[illegible]ضرورة كمسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع

ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب ان المراد الضرورة
في الصدر الاول وقد حدثت البدع بعد زمان النبوة والصحابة بل
يقول اهل القبلة من المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتاب والسنة
ليسوا كافرين بل من اهل الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من
شهادات الروضة والعزيز من الكتب الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية
في الاصول وان خالفه ظاهر كلامهم في كتب الفروع قال في شرح المقاصد
في اواخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات الاسلام
كحدوث العالم واختلفوا فيما سواها كمسئلة الصفات فذهب الشيخ
الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي
لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية وفي المنتقى عن ابي حنيفة
انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء من اصحابنا فالظاهر
ان ما يجب الايمان به ضروري كونه من الدين بقي امر آخر هو ان كثيرا
من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد حكم العلماء بالكفر فيها فيجب
الايمان بحقيقة خلافها ويمكن ان يقال المراد الايمان الذي وقع
الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام البحث الرابع ان التصديق
المعتبر في الايمان شرعا هو التصديق اللغوي لانه لو نقل في الشرع الى معنى
آخر لما جاز خطاب العرب به من غير بيان ولتوقفوا في الامتثال
الى التفسير والاستفسار واللازم منتف قطعا وانما التوقف الى بيان
ما يجب الايمان به فبين في مواضع من التنزيل وفي الحديث المشهور
ثم هذا التصديق اللغوي يعبر عنه في الفارسية بقولهم گرويدن
وراست گوى داشتن وهو خلاف التكذيب وينافيه التردد

ولذا اختار العلماء في الفاظ الايمان گرويدم بمحمد رسول الله راست گوی
داشتم پذیرفتم وهو بعينه التصديق المنطقي المقابل للتصور على ما
قال الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانش نامهٔ علائی دانستن
دوگونه است یکی دریافتن ودررسیدن وآنرا بتازی تصور خوانند
ودوم گرویدن وآنرا بتازی تصدیق خوانند ولا شك ان هذا الشيخ
ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية وهذا المعنى اللغوي المنطقي هو معنى
الاسلام والتسليم والاذعان والقبول ومما يدل على انه يكتفي بالتصديق
المنطقي في الايمان ما ذكر الشيخ ابن الحجر في شرح البخاري فالسلف قالوا
هو اي الايمان الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان والعمل بالاركان
وارادوا بذلك ان الاعمال شرط في كماله وايضا ما ذكره الاشاعرة
في قبول الايمان للزيادة والنقصان على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
ونقل في التفسير للقرطبي وفي التمهيد انه قال عليه الصلوة والسلام الايمان
معرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وكذلك ايضا كلام
الحنفية حيث قال الشيخ التوربشتي في المعتمد بالعبارة الفارسية
چون خبر دهنده کسی را از چیزی خبر دهد وآن کس آن خبر را بحقیقت
نداند لابد متردد باشد که این راستست یا دروغ وچون گوینده گوید
که این کار کن واین مکن وی نداند که این حقست یا باطل لابد متردد
باشد اما همین که بتحقیق دانست که راستست وحقست از تردد
بیرون آمد وایمن گشت وایمان حاصل آمد وقال الامام الصفار الحنفي
في تلخيص الادلة اما الايمان الذي يصير الانسان به مؤمنا فهو
التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قال ابو حنيفة رحمه الله

الله تعالى وفي بعض المواضع قال ابو حنيفة معرفة بالقلب واراد بالمعرفة
التصديق والتصديق ان يعرف الله كما هو اهله ويعرف رسوله
وجميع ما يجب معرفته في تصحيح الايمان فيعتقد ذلك بقلبه تصديقا
ويجري على لسانه تحقيقا وذكر في الفصول العمادية والمحيط والذخيرة
ومختصره ان يقول امرني الله قبلته وما نهاني عنه انتهيت فاذا
اعتقد ذلك بقلبه واقر بلسانه كان ايمانه صحيحا وكان مؤمنا
بالكل وذكر الشيخ ابو المعين النسفي في المعتقدات قالت الجهمية
الايمان هو المعرفة بالقلب دون الاقرار باللسان وقال اهل السنة
والجماعة المعرفة بالقلب ليس بايمان ما لم يوجد منه الاقرار باللسان
وحجتنا في ذلك قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وكذلك
قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فثبت
ان مجرد المعرفة ليس بايمان وبهذا التقرير اندفع ما قال المحقق صدر الشريعة
يجب ان يعلم معنى التصديق فان الجهل به اوقع بعض الناس فيما وقع وهو
الذي اخترع مذهبا في بلدة هراة من ان التصديق في الايمان هو التسليم
ومعناه گردن دادن وگرویدن وحق داشتن چرا که حق دانسته
باشی وقال يكفر من لا يعتقد ما اخترعه وهو التسليم وجمع بعض الناس
واتبع فتنة حتى قتل فانه قد توهم ان المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف
فان بعض الكفار كانوا عالمين برسالة النبي صلى الله عليه وسلم وفرعون
كان عالما برسالة موسى عليه السلام لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وقوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر ومع

ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى آخر هو التسليم لقوله تعالى فلا وربك
لا يؤمنون الآية ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان
ينسب الصدق الى المخبر اختيارا وانما قيدنا بهذا لانه ان وقع في القلب
صدق المخبر ضرورة كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة ووقع في القلب
صدقه ضرورة من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارا لا يقال في اللغة انه
صدقه وايضا التصديق مأمور به فيكون فعلا اختياريا مع انه في كلام
كل منهما بحث آخر اما في كلام المولى صدر الشريعة فلانا لا نجد من انفسنا
سوى التصديق المنطقي امرا يسمى بنسبة التصديق الى المتكلم اختيارا
ولو سلم فيلزم ان يكون صاحب التصديق ضرورة مأمورا بتحصيله
اختيارا انما هو وفيه ما فيه على ان اعتبار الاختيار في التصديق لغة محل
تردد وايضا معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا ليس انه يكون
من مقولة الفعل بل انه يصح تعلق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار
سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام او الكيفيات
كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا الله وانظر ماذا ترى او من الانفعالات
كالتسخن او الحركات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم واما في كلام
المولى الشهيد فلانه زعم ان التسليم امر زائد على التصديق المعتبر عند العلماء
المفسر بقولنا گرويدن وباور داشتن وراست گوی داشتن
وبذيرفتن وانه اطلع على ذلك بعد حين من الدهر ونبه من الغم وكاد يفتخر
ذلك الى النسبة نفسه وكثير من السلف مدة من الزمان الى الجهل بحقيقة
الايمان مع ان مغايرة التسليم للتصديق بهذا المعنى محل بحث
فان قيل قد كان العلم اليقيني حاصلا لبعض الكفار بدليل قوله تعالى

تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قلت لا دلالة لهما
على انهم كانوا يعلمون ويعتقدون صدقه في جميع ما جاء به على ان الضمير في
بها واستيقنتها راجع الى الآيات التسع لموسى عليه السلام واليقين
في تلك الآيات لا يوجب ايقانهم وعلمهم بجميع ما جاء به موسى عليه السلام
من الاحكام وبالجملة اذا كان الايمان زائدا على العلم التصديقي المنطقي
يرد عليه ان الايمان الاستدلالي بالاتفاق مقبول وليس نتيجة
الاستدلال والنظر غير التصديق المنطقي اقول يمكن ان يجاب عنه
بان نتيجة الاستدلال اولا وبالذات العلم وما يترتب عليه ويحصل بسببه
الايمان الى الرضاء والتسليم وبهذا الاعتبار يجعل استدلاليا فان قيل
قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم
حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما الآية يدل على ان نفي الحرج والتسليم
معتبران في الايمان فزاد فيه غير العلم قلنا ذكر في التيسير حرجا اي ضيقا
وقال مجاهد شكا اي في ان القضاء حق وقال في المدارك شكا لان
الشاك في ضيق من امره حتى يخرج له اليقين وذكر الامام الرازي ميل القلب
او نفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه
ان يحصل الجزم واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق
ومن عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا فتمرد عن ذلك على سبيل العناد
او توقف في ذلك القبول فليس بمؤمن فلا بد من الانقياد باطنا لقوله
تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا ومن الانقياد ظاهرا لقوله ويسلموا
ونقل الشيخ ابن الحجر عن بعض العلماء قوله لا يؤمنون بمعنى لا يستكملون الايمان

اقول واعلم ان اعتبار امر زايد على العلم التصديقي من الرضا والتسليم ونحوه
في الايمان على ما قرره الفرقة النظامية يرد عليه ان ذلك لا يصح في مثل
الايمان بالملائكة والحشر ومثلهما فانه لا معنى له اصلا وان سلم صحته في الايمان
بالله والانبياء وايضا اعتبار ذلك الرضا والتسليم في المعنى اللغوي
للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشتهر في الكتب ان كون الايمان
المعرفة مذهب سخيف لجهم بن صفوان وقد قال كثير من الائمة ان التصديق هو
المعرفة فما وجه ذلك قلت المذهب السخيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع
الانكار والاستكبار باللسان والجوارح وظني ان الاختلاف والمقابلة
باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقي من قبيل الفعل لا من اقسام العلم كما زعم
جماعة من المنطقيين وقرروا ابطل في كتبهم فمن جعل التصديق من مقولة
الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم ومن قال انه من اقسام العلم
فسره بالاعتقاد والمعرفة واما جهم بن صفوان جعله من اقسام المعرفة
المطلقة وان لم ينته الى الاذعان وينبغي ان يعلم ان كثيرا من الايات والاحاديث
يدل على ان الايمان مجرد العلم مثل قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله ومثل الحديث
المروي في صحيح المسلم عن عثمان رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة والمروي فيه عن ابي هريرة رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اشهد ان لا اله الا الله واني رسوله
لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة **فائدة** متممة ذكر الشافعية
لا خلاف ان الايمان يصح بغير كلمة لا اله الا الله حتى لو قال لا اله غير الله
او لا اله سوى الله او ما عدا الله او ما من اله الا الله او لا اله الا الرحمن
او لا رحمن الا الله او لا اله الا البارئ او لا باري الا الله فكقوله لا اله الا الله

وقوله

وقوله احمد وابو القاسم رسول الله كقوله محمد رسول الله وقال الامام
الصفار الحنفي في تلخيص الادلة وانما خصت هذه الكلمة اي كلمة لا اله الا الله
في الايمان لان من شرط صحة الايمان بالله ان يؤمن بذات الله
واسمائه وصفاته وليس كل احد يحفظ اسماء الله وصفاته الواردة
في القران والاخبار فخص الايمان بهذه الكلمة لانها مستجمعة لجميع معاني
اسماء الله تع وصفاته اقول ويؤيده ان العلم لفظ الله خاصة
تكملة الايمان يزيد وينقص عند الاشاعرة وهو المحكي عن الشافعي
وانكره ابو حنيفة واصحابه وكثير من العلماء كامام الحرمين لانه اسم للتصديق
البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
وانما يتفاوت اذا دخل فيه الطاعات ولذا قال الامام الرازي ان هذا
الخلاف فرع تفسير الايمان وذكر صاحب المواقف والحق ان
التصديق يقبل الزيادة والنقصان بحسب القوة والضعف قولكم
الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلت
لا نم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط والظاهر ان الظن الغالب
الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا اقول فيه بحثان اما الاول فلانه ذكر السيد الشريف في حاشية
خطبة شرح المختصر ان الظنون تختلف قوة وضعفا دون اليقين
واما الثاني فلان جعل الظن كافيا موافق لما نص الامام النووي
في شرح المسلم في كتاب الايمان عن ابن بطال انه قال اما التصديق
بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم لا ينقص اذ لا يجوز نقصان
التصديق لانه اذا نقص صار شكا وخرج عن اسم الايمان

ولما في شرح المقاصد في بحث عصمة الملائكة وما يقال من انه لا عبرة
بالظنيات في باب الاعتقادات فان اريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد
الجازم ولا الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك
الحكم فظاهر البطلان لكنه لا يلائم مذهب الاشاعرة من انه لا يعتبر ايمان
المقلد وقد قال صاحب النهاية في شرح التمهيد على مذهب ابي حنيفة
الاصل في المسائل الاعتقادية ان يقال اعتقدنا وقلنا به حق يقينا
وما قاله غيرنا باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق
شيئا وقوله تعالى في وصف الكفار ان نظن الا ظنا وما نحن بمستيقنين
اقول لا كلام في انه يكفي الظن في اثبات الرؤية وصفة السمع والبصر
وعذاب القبر والافضلية بين الانبياء والملائكة وامثالها وانما الكلام
في اثبات الوحدانية والقيمة والنبوة ونظايرها والظاهر اعتبار الجزم
تتمة الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة عند ابي حنيفة وهو ان يقول
لا اله الا الله ثم يجب عليه الثبات والتقرير باوصاف الايمان وعند
الشافعي يتم بالشهادتين وهو ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله
ثم يجب عليه ساير اوصاف الايمان وشرايطه وحد شرايط الايمان
واوصافه فكل مسئلة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان بخلافه فانه
يكون شرطا لصحة الايمان ويكون وصفا للايمان الدليل عليه ما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الايمان فقال ان تقر بالله
وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره
قال اهل السنة والجماعة شرايط الايمان ما يجب الايمان به ولا يصح بدونه
ويكفر بالانكار والرد وهو كل ما ثبت بالنص او الخبر المتواتر او باجماع الامة

الامة فانه يوجب القبول والاعتقاد وكل ما ثبت بالخبر الواحد ولم يتفق
الامة على قبوله فانه لا يكون شرطا لصحة الايمان وكل ما ثبت بالخبر الواحد
واتفقت الفقهاء على قبوله من غير تاويل فانه من شرايط الايمان كعذاب
القبر والصراط والميزان والشفاعة والمعراج الى السماء ومثل هذا
ثبت بالخبر الواحد ولكن الفقهاء اتفقوا على صحتها وعلى قبولها
فحل محل الاجماع فانه يوجب الايمان ثم من انكر ذلك هل يصير كافرا
اختلفوا فيه ذكر الامام السالمي شرايط الايمان ما قال صلى الله عليه وسلم
ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقدر خيره وشره
فاصل الايمان بالله تعالى وهو ان يقر ويعتقد كما يليق به كما في المضمرات
من انكر القيمة او الجنة او النار او الميزان او الحساب او الصراط او الصحايف
المكتوبة فيها اعمال العباد كفر كذا في الفصول العمادية والمحيط والذخيرة
الحنفية من انكر بعث رجل بعينه لا يكفر كذا في الفتاوى الظهيرية الحنفية
نقلا عن الشيخ الامام ابي اسحق الكلاباذي اقول كان وجهه ان خطاب
الشا فيه لا يتناول غير الحاضرين الا بدليل خارجي والاية الدالة
على عموم البعث ليست الا بلفظ الخطاب المختص بالحاضر فافهم سئل
عن ابن عمر انه زعم ان الحيوانات سوى بني ادم لا حشر لها لا يكفر
لمكان الاختلاف وان زعم ذلك في بني ادم كفر كذا في سير الحاوي
الحنفية ليس بعجب من قدرة الله ان يقيم بالميت نوع حيوة بدون
اعادة الروح اليه الا ترى انا لم نشاهد متكلما بدون اللسان وتتكلم
ايدي الكفار وارجلهم بدون اللسان يوم القيمة شرح التمهيد لصاحب
النهاية الحنفية من يعذب في القبر يوضع فيه الحيوة في قول العامة

وقيل يعذب من غير حيوة اذ الحيوة ليست بشرط لثبوت العلم كذا في النهاية
وقيل الكيفية مجهولة كذا في الكافي قال اهل السنة والجماعة عذاب
القبر حق وسوال منكر ونكير حق وضغطة القبر حق سواء كان مومنا
او كافرا او مطيعا او فاسقا لكن اذا كان كافرا فعذابه يدوم الى يوم القيمة
ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان بحرمة النبي صلى الله عليه وسلم
لانهم ما داموا في الاحياء لا يعذبهم الله في الدنيا بحرمة النبي عليه الصلوة والسلام
فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمته
فيعذب اللحم متصلا بالروح والروح متصلا بالجسم فيتالم الروح
مع الجسد وان كان خارجا منه ثم المومن على وجهين ان كان مطيعا
لا يكون له عذاب ويكون له ضغطة فيجد هول ذلك وخوفه لما انه تنعم
بنعمة الله تعالى ولم يشكر النعمة وان كان عاصيا يكون له عذاب القبر
وضغطة القبر لكن ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ثم لا يعود
العذاب الى يوم القيمة وان مات يوم الجمعة او ليلة الجمعة يكون له العذاب
ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب كذا في المعتقدات
للشيخ ابي المعين النسفي الحنفي اقول يشكل كلامه هذا في حق الكفار بقوله
تعالى لا يخفف عنهم العذاب اللهم الا ان يراد بالتخفيف رفع العذاب
بالكلية واعلم انه ذكر في كتب الشافعية يقطع بتكفير كل قائل قولا
يتوصل به الى تضليل الامة او تكفير الصحابة ثم ذكروا من انكر الجنة او النار
او الحساب او البعث او قال بها او اولها الى غير معانيها كفر وذكر الشيخ
ابن حجر ان عذاب القبر ثابت عند جميع اهل السنة والجماعة ثم قال
يعاد الروح الى الجسد او بعضه في القبر عند الجمهور وقال الامام النووي

تنبيه تام على [illegible]

النووي قد تظاهرت الايات والاحاديث في اثبات عذاب القبر
وذكر في شرح المقاصد اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت
في القبر نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ وشهد بذلك الكتاب والاخبار
والاثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه وما يتوهم من امتناع
الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون
معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على انه تعالى لم يخلق
في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته كمن اصابته
سكتة ويشكل هذا بالجواب لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث وفيه ايضا
اتفق الاسلاميون على حقية سوال منكر ونكير وعذاب الكفار
وبعض العصاة تتميم الكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا اعم من التكذيب
وقد جعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر
من ارتكبه وبوجود التكذيب وانتفاء التصديق عنه كشد الزنار
وبعضها لا كالزنا ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وبهذا التقرير يندفع الاشكال بان صاحب
التاويل اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية
كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم
عدم تكفير المنكرين لحشر الاجساد وذلك لان من النصوص ما يعلم
قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم
بخلاف البعض كذا في كتب الشافعية وذكر الامام النووي في اخر كتاب
الصلوة من الروضة من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من امور الاسلام
الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام كالصلوة او الزكوة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
[illegible] الصدور [illegible]
وكفى عبده [illegible]

او الحج او تحريم الخمر او الزنا او نحو ذلك فهو كافر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه
الا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب
وكما اذا اجمع اهل عصر على حكم حادثة فليس بكافر للعذر بل يعرف الصواب
ليعتقده ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف
ثم قال في كتاب الردة الاصح التكفير ثم ذكر في كتاب الشهادات
جمهور الفقهاء من اصحابنا لا يكفرون احدا من اهل القبلة واما من نفى
الرؤية او قال بخلق القران فالمختار تأويله بناء على ان ليس المراد
بالكفر الاخراج من الملة وذكر الثالث فعنه انه يحصل الردة بالقول الذي
هو كفر سواء صدر عن اعتقاد او عناد او استهزاء وقالوا ان ادخل
كاف التصغير في مثل عبد الله فان كان جاهلا لا يدري ما يقول او لم يكن
له قصد لا يكفر وقالوا لا يكفر من فعل فعلا اجمع المسلمون على انه لا يصدر
الا من الكافر وان كان صاحبه مصرحا بالاسلام وقد ذكروا ان
الاعمال انما تبطل بالردة اذا وقع الموت عليها حتى لو صلى ثم ارتد ثم اسلم
في الوقت لم يلزمه اعادة الصلوة وكذا لو حج قبل الردة ثم اسلم
لم يلزمه الحج ثانيا لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاولئك حبطت اعمالهم ومن مذهبهم ان ردة احد الزوجين توجب
الفرقة لكنه لو اسلم لا يحتاج الى تجديد النكاح وينبغي ان يعلم انه لو اسلم
ح المرتد في الوقت عليه اعادة الصلوة وعليه الحج ثانيا ويجب عليه تجديد النكاح
عند اصحاب ابي حنيفة بناء على ان الردة يبطل الاعمال عندهم الا في رواية
المضمرات فانه يعود ثوابها بعد الاسلام لكنه ليس عليه قضاء الصلوات
والصيامات بالاتفاق ثم انه ذكر الحنفية اصولا منها من اتى بلفظ الكفر

الكفر عن اختيار وهو لا يعلم انه كفر يكفر عند عامة العلماء ولا يعذر
بالجهل لكن لو جرى على لسانه من غير قصد لا يكفر عند الله تعالى لكن لا يصدقه
القاضي ومنها لو كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد
يمنع التكفير فعلى المفتي ان يميل الى ذلك الوجه تحسينا للظن بالمسلم
لكن لا ينفع القائل ان لم يكن في قصده هذا الوجه ومنها من تلفظ
الكفر يؤمر بالتوبة والرجوع وتجديد النكاح ومنها من كفر بلسانه
طايعا وقلبه مطمئن بالايمان فهو كافر بالله ولا ينفعه ما في قلبه فان
من كفر بلسانه كان كافرا عند الله وعندنا ومنها جحود الكفر توبة
ومنها من ارتد ثم اسلم وقد حج مرة فعليه ان يحج ثانيا وليس عليه اعادة
الصلوات والزكوات والصيامات لكن ذكر في المحيط ان الردة
تبطل الوقف الصحيح حتى يحتاج الى ان يقول وقفت بعد الاسلام
والتوبة ومنها ان الردة وان كانت من الزوجة فرقة بغير طلاق
موجبة للمهر ان كانت مدخولة لكن يؤمر وتجبر المرأة على نكاح زوجها
اذا كانت الردة منها على ما عليه الفتوى ومنها المؤمن عند ارتكاب
الكبيرة اذا كان خايفا من الله تعالى راجيا عفوه وغير مستحل للكبيرة
وغير مستخف بالشارع كان اسمه المؤمن وهو مؤمن اذا كان متصفا
بهذه الاوصاف الاربعة عند ارتكابه الكبيرة والا فلا ولذا نحكم
على اعونة زماننا فانا لا نرى فيهم شيئا من الخوف لاجل اخذ اموال
المسلمين وهتك حرمتهم صرح به في شرح التمهيد لصاحب النهاية
ولذا افتى كثير من المشايخ بكفرهم وكفر المغنية وكفر من يجعل المعصية
حرفة لكن الفتوى على عدم الكفر كما يفهم من المحيط والخلاصة ومنها

ما ذكر في اول كتاب صلوة المسعودي مذهب اهل سنت وجماعت
آنست كه بنده بگناه كافر نميشود اما بجواز داشت گناه كافر
مي شود وجواز داشت گناه آن بود كه دروغ گويد ولغو وغيبت
كند وحرام خورد وزنا كند ومومنان را بيازارد ونماز را از وقت
برد ودر دل خود ترس نيايد وذكر في الفصول العمادية رجل ارتكب شيئا
من الصغاير فقيل له تب الى الله فقال من چه كردم تا توبه كنم او قال
من چه كرده ام كه توبه مي بايد كردن يكفر ومنها ان ايمان اليائس
غير مقبول وتوبة اليائس المختار انها مقبولة على ما نقل في المضمرات
عن الخلاصة ثم نقل عن الامام الزاهد ان ايمان اليائس غير مسموع لاحد
من العباد حتى لو آمن مجوسي وسمع منه في تلك الحالة لا يكون ذلك ايمان
يأس بل يكون ايمان اختيار ولكن مع هذا لا يثبت القول بانه من اهل
الجنة فانه ان كان موافقا لاعتقاده فهو من اهل الجنة والا فلا والاسلم
والاولى ان يقال ان التوبة في حالة اليأس معلق بمشية تعالى
ان شاء قبل بحرمة ايمانه وان شاء رد لتاخيره والاضطرار خاتمة
كلام الايمان فائدة قال الاشاعرة الوثنية من الكفرة لا يقولون
بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية
وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة
توصلا بها الى ما هو اله حقيقة لكنه ذكر صاحب المحيط الحنفي عبدة الاوثان
ينكرون الوحدانية لقوله تعالى واذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون
وقوله تعالى اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب اقول ويؤيده

ويؤيده قوله فيسبوا الله عدوا بغير علم فائدة الثنوية من الكفرة
يزعمون ان فاعل الخير النور وفاعل الشر الظلمة لكنهم يقولون انهما ازليان
قديمان حيان سميعان بصيران واما المجوس اختلفوا في تفسيره
ففي الملل والنحل انهم في الآن الثنوية لكن المجوس الاصلية زعموا ان الظلمة
حادثة وفي شرح المواقف ان المجوس زعموا ان فاعل الخير هو يزدان
وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان وفي تلخيص المحصل
المجوس يزعمون ان فاعل الخير ملك وفاعل الشر الشيطان والله تعالى
منزه عن فعل الخير والشر فائدة المعطلة قد اختلفوا في تفسيرها
ففي شرح المقاصد تبعا لمفاتيح العلوم هم الذين لا يثبتون البارى تعالى
وفي مهذب الاسماء المعطلة گروهي اند كه خدا را صفات نگويند
وفي الملل والنحل معطلة العرب اصناف منهم من انكر الخالق والبعث
والاعادة وقالوا المحيي والمفني الدهر بالطبع ومنهم من انكر البعث
والاعادة فقط ومنهم من انكر الرسل فقط وعبدوا الاصنام
وكان وجه التسمية على الاول ان الاشياء معطلة مرسلة الى مقتضى
انفسها وطبايعها نظرا الى ان التعطيل قد يجي بمعنى فروگذاشتن
وعلى الثاني ان البارى تعالى خالية عن صفات الكمال اذ التعطيل قد يجي
بمعنى بي زيور كردن وبمعنى تعهد ناكردن وكلام الملل على احد هذه المعاني
والظاهر ان المعطلة الحكماء القائلون بانه لا يصدر منه تعالى الا الواحد
فائدة المشهور في كلام بعض المتصوفة الحلولية الطائفة القائلون
بحلول الاله في كل شيء لكن النصارى يزعمون ان ذاته او صفته تعالى
يحل في ذات عيسى عليه السلام او بدنه ومن الشيعة من يزعم انه لا يمتنع

ان يظهر الله سبحانه في صورة بعض الكاملين وقد وقع في انوار الفقه
ان الحلولية الذين عبدوا كل صورة حسنة لزعمهم ان الاله قد حل فيها
وكان وجه ذلك حديث رايت ربي في احسن صورة فائدة متعلقة
بتفسير الزنديق اعلم انه ذكر الامام الخطابي ان من اظهر الاسلام واسر
الكفر يقبل توبته في الظاهر عند اكثر العلماء وقال مالك لا يقبل توبته
وقال الامام النووي في شرح المسلم اختلف اصحابنا في قبول توبة الزنديق
الذي ينكر الشرع جملة على خمسة اوجه اصحها قبولها مطلقا للاحاديث
الصحيحة المطلقة ثانيها لا يقبل توبته ويتحتم قتله لكن ان صدق
ينفعه يوم القيمة ثالثها يقبل توبته مرة واحدة رابعها ان اسلم
قبل الاخذ والطلب يقبل توبته خامسها ان كان داعيا الى الضلال
لا يقبل توبته وذكر الائمة الثلثة فيه جميعا انه لا يصح نكاح الزنديقة
وذكر في كتاب السير من قاضيخان في الفقه الحنفي ان جاء الزنديق
قبل ان يوخذ فاقر انه زنديق فتاب عن ذلك يقبل توبته وان اخذ
ثم تاب لا يقبل توبته ويقتل لانهم باطنية يظهرون شيئا ويعتقدون
في الباطن خلاف ذلك فيقتلون ولا يقبل توبتهم ولا يوخذ منهم الجزية
وذكر قاضيخان في كتاب الحظر منه وصاحب التتمة من الحنفية ويقتل
الزنديق المعروف الداعي وذكر في كتاب المعونة في فقه الامام مالك
لا يقبل توبة الزنديق خلافا للشافعي لانا لا نصل الى العلم بتوبته
ولانه لم يكن له ظاهر يرجع عنه فيستدل منه على تركه له ولان التوبة
عن المعصية المستمرة لها لا تسقط الحد الواجب كالزنا والسرقة ثم
اعلم انه ذكر في المغرب الزنديق معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة

بالاخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من كلام
العرب ومعناه عندهم ما يقوله العامة ملحد ودهري وعن ابن دريد انه
فارسي معرب واصله زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر وفي مفاتيح
العلوم الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك ومزدك
هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر
كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي زعم
انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند واعربت الكلمة فقيل زنديق
وذكر في كتاب الملل والنحل المانوية اصحاب ماني بن فاتك الحكيم ظهر
في زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام وذلك بعد عيسى عليه السلام
واحدث دينا بين المجوسية والنصرانية والمزدكية اصحاب مزدك
الذي ظهر في ايام قباد وقولهم في بعض الاصول كالمانوية مع المخالفة
في البعض وذكر في شرح المقاصد ان الكافر مع اعترافه بنبوة
النبي صلى الله عليه وسلم واظهاره شرايع الاسلام يبطن عقايد هي كفر
بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب
وقال في مهذب الاسماء الزنديق انكه بنور وظلمت گويد الزنديق بيدين
وقال في صحاح اللغة الزنديق من الثنوية وهو معرب وذكر صاحب
المهمات في الفقه الشافعي قال الرافعي الكافر الاصلي اذا تاب واسلم
قبل توبته هل يفترق الحال بين ان يكون ظاهر الكفر وبين ان يكون زنديقا
يظهر الاسلام ويبطن الكفر فيه خلاف وتفسير الزنديق بما ذكره
هنا سبق منه في صلوة الجماعة وقال الرافعي في موضع اخر ان
الزنديق هو الذي لا ينتحل دينا وهذا التفسير هو الاقرب فان الاول

هو المنافق وقد غاير وابينه وبين الزنديق وذكر في جواهر الفتاوى
في الفقه الحنفي ان الملاحدة غير اهل الباطن يقولون بان الاوضاع غير لازم
لانهم يجوزون استعمال لفظ هو علم على شيء في شيء اخر ولهذا المعنى
يقولون ان المراد بكتاب الله او اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم
لا يفهم الا من معلم فعلى هذا اذا قال انت يجوز ان يريد معنى غير موضوع النبوة
فلذا اشار ابو حنيفة اقتلوا الزنديق وان قال تبت وقال في شرح المواقف
الاسماعيلية من الشيعة لقبوا بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون
ظاهره المفهوم من اللغة ولقبوا بالقرامطة واصل دعوتهم على ابطال
الشرايع لان طائفة من المجوس طلبوا عند شوكة الاسلام تاويل الشرايع
على وجه يعود الى قواعدهم اذ قالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف
لشوكتهم فقلدوهم اقول ان حمل الزنديق على معنى المنافق لا وجه
لعدم قبول التوبة منه لمخالفته الاحاديث الصحيحة بلا كلام كيف لا
وليس بعد حال الاخر المرتد بل بعد القول بانه لا يصح نكاح الزنديقة لان
بنى الاحكام على ظاهر الاسلام قال عليه الصلوة والسلام اذا قالوها
اي كلمة الشهادة عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام وحسابهم
على الله فالمناسب على من قول من اوجب قتله ولم يجوز توبته وجب
حمل الزنديق على ما في جواهر الفتاوى وشرح المواقف واما عدم صحة النكاح
فيظهر لحمله على ما سوى معنى المنافق **فائدة** النصارى جمع نصران و
نصرانة للانثى نسبوا الى ناصرة او نصرانة قرية بالشام الا ان
الاستعمال النصراني ويجمع على انصار ايضا والنصرانية دينهم كذا في
لباب الغريبين وذكر في دستور اللغة اليهود جهود ان واليهودي

يكي

يكي وقال في نكاح التهذيب في فقه الامام الشافعي ويعني باهل الكتاب
اهل التورية والانجيل اما من تمسك بكتب انزلت على ساير الانبياء
فلا يقرون بالجزية ولا يحل مناكحتهم ولا ذبيحتهم فقيل في تعليله انه لم يكن
في تلك الكتب احكام وانما كانت مواعظ وقصصا والاحكام في
تلك الكتب الثلثة التورية والانجيل والفرقان واختص القران
بالاعجاز وقيل ان تلك الصحف لم تكن من كلام الله تعالى بل كانت
وحيا كما قال عليه الصلوة والسلام اتاني جبرئيل فامرني ان امر اصحابي
ان يرفعوا اصواتهم بالتلبية وذكر الشافعية من لا كتاب له لكن له
شبهة كتاب هم المجوس وهل كان لهم كتاب فيه قولان اشبههما
نعم اقول القول بوجود الكتاب للمجوس القائلين بالاصلين
على ما سبق مشكل ووجه الدفع انه وقع التحريف في دينهم وكتابهم
فكانه كان في كتابهم ان الخير من الله تعالى محض لطفه والشر بسبب اغواء
الشيطان واعوانه فزعموا ان فاعل الشر هو الشيطان واما
شبهة الكتاب فباعتبار ان زرادشت الحكيم اظهر طلسمات
لوهم نزول الملك ومجيء الكتاب اليه فادعى انه نبي والمفهوم من الملل
والنحل ان المجوس لهم شبهة كتاب نظرا الى ان صحف ابراهيم
رفعت الى السماء **فائدة** الفسق في اللغة الخروج يطلق على ما فهم من
شرح البخاري للشيخ وهو المتبادر من الاساس وغيره وفي المغرب انه الخروج
عن الاستقامة وهو المفهوم من تفسير القاضي واما في الشرع فالخروج عن
طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق
على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبيرة الاصرار على الصغيرة

بعض الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة اليه اشار
في شرح المقاصد وقال الشافعي من ارتكب كبيرة واحدة فسق
وردت شهادته واما الصغاير فيشترط الاجتناب عن الاصرار عليها
والجمهور منهم على ان الاصرار المداومة عليها سواء كانت من نوع واحد
او انواع بدليل ان الشافعي قال من غلبت طاعاته معاصيه كان
عدلا وعكسه فاسق اقول فيه اشكال لانه يجوز مع ارتكاب كبيرة
غلبة الحسنات فيجوز كبيرة لا يفسق والجواب ان صاحب النهاية
الحنفي ذكر انه ان كانت الحسنات اغلب من السيئات والرجل يجتنب
الكباير يقبل شهادته اذ المراد بالسيئات الصغاير فيما قال تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات ثم المفهوم من الاثار ان المراد بالاصرار الفعل
مع العزم على فعلها متى قدر وان لم يوجد الفعل بعد ذلك واعلم ان
الكبيرة عند الشافعية المعصية الموجبة للحد او ما فيه وعيد شديد
وهم الى التفسير الاول اميل والثاني اوفق بما ذكروه عند تفصيل الكباير
كذا يستفاد من العزيز فقال الشيخ ابن الحجر لا بد من حمل القول الاول
على ان المراد به غير ما نص عليه في الاحاديث الصحيحة والا لزم ان لا يعد
عقوق الوالدين وشهادة الزور من الكباير مع انه صلى الله عليه وسلم
عدهما في اكبر الكباير ثم هي عند الحنفية في الاصح ما كان شنيعا بين المسلمين
وفيه هتك حرمة الله تعالى على ما قال في الكافي وذكر في شرح الوقاية
الكبيرة كل ما سمي فاحشة كاللواطة ونكاح منكوحة الاب او ثبت
لها بنص قاطع عقوبة في الدنيا او في الاخرة **العقد السادس** في
علم الفقه علم الفقه واصوله وهو مشتمل على سمطين الاول في الفقه **فائدة** اشار

قاضيخان في بيان من يصح الاقتداء به الى الفرق بين الاساءة
والاثم **فائدة** لفظ لا بد دال على ان المسألة اجماعية لا خلافية في الفصل
الحادي عشر من فصول الاستروشني **فائدة** اذا ذكر ثلثة اقوال فالراجح
هو الاول او الاخر لا الوسط كذا في اخر المصفى **فائدة** كل مباح يؤدي
الى زعم الجهال سنية امر او وجوبه فهو مكروه كتعيين السورة للصلوة
وتعيين القراءة لوقت ونحوه صرح به في القنية قبيل باب صلوة المسافر
فائدة قراءة سورة في ركعتين غير مكروه في الاصح لكن ينبغي ان لا يفعل
ذلك فعلم ان لا ينبغي لا يستلزم الوجوب والكراهة **فائدة** ذكر الشيخ
ابن الحجر في باب الوليمة ان العصيان في ترك الواجب **فائدة**
يقال يجوز بمعنى يصح وبمعنى يحل ايضا كذا في شرح المهذب للامام النووي
فائدة اصل الباب ان المطلق يجري على اطلاقه الا اذا قام دليل التقييد
والقيد يكون تارة نصا وتارة يكون دلالة كذا ذكره الامام العتابي
الحنفي في شرح الزيادات في باب ما يشتريه الوكيلين والاب وقال
في باب ما يختص كل واحد بقول من المصفى شرح المنظومة والاصل ان المطلق
ان يجري على اطلاقه ولا يقيد الا بدليل صالح وقال صاحب الهداية
ويحل الصيد اذا وقع على ما لا يمكن الاحتراز عنه كالارض وما في معناه
كالصخرة وذكر في المنتقى لو وقع على صخرة فانشق بطنه لم يؤكل
وصححه الحاكم وحمل مطلق المروي في الاصل على غير حالة الانشقاق
وحمله شمس الائمة على ما اصابه حد الصخرة فانشق بطنه بذلك وهذا اصح
فقال صاحب الكافي وليس هذا باختلاف الرواية في الصحيح بل مراده
بما ذكر في المنتقى اذا اصابه حد الصخرة ومراده بما في الاصل انه لا يصيبه

من الصخرة الا ما يصيبه من الارض لو وقع عليها وقد ذكر الاصوليون جميعا
في بحث خبر الواحد ذكر محمد في الجامع الصغير ان خبر الصبي المميز يقبل
في باب الوكالة والهدايا ولم يشترط انضمام التحري وذكر قيد التحري
في كتاب الاستحسان فقال ابو حفص يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان
تفسيرا لما في الجامع الصغير فيكون التحري شرطا ويجوز ان يكون في المسئلة
روايتان **فائدة** قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على
وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت صدق ديانة
الى ما نوى لمكان التهمة كذا في التلويح والكشف الكبير في بحث علاقات المجاز
لكنه ذكر في الفصل الثاني من ايمان الخلاصة لو قال مرا سوگند است بطلاق
كه لا افعل كذا ثم فعل حنث ولو لم يكن حلف ولكن قال كذبا يصدق
ديانة قال لا يصدق قضاء وهذا ادب المفتي واعلم انه ذكر في باب التخيير
من نكاح القنية ما يدل على انه اذا قيل له ذلك ديانة لا قضاء انه يحل له
ذلك فيما بينه وبين الله تعالى لكنه لا يجوزه القاضي **فائدة** التخصيص
في الروايات وفي مفاهيم الناس وفي المقبولات يدل على نفي الحكم عما عداه
كذا في المصفى شرح المنظومة في كتاب النكاح في الباب الذي اختص به ابو حنيفة
ويوافقه ما في شرح الهداية للكرماني في كتاب الحج وما في باب المهر من كتاب
النكاح من شرح الوقاية بل قيده بقوله ولا خلاف وايضا ما في بحث الاسبا
من بديع مختصر التلخيص لكنه ذكر صاحب النهاية في كتاب الطهارة وفي
اول باب الرجوع عن الهبة بان ذلك غالبي لا كلي وذكر في كتاب الشهادة
من باب ابي حنيفة من حقائق المنظومة التخصيص بالصفة لا يدل على نفي الحكم
فيما عداها في الشهادة **فائدة** الحاق الضرر الادنى لدفع الضرر الاعلى

الاعلى جائز لارباب الولاية كذا في الفصل الرابع والثلثين من العمادية
وغيره من الكتب المعتبرة **فائدة** العبرة للغالب الشائع ولا يعتبر
بالنادر كذا في الكفاية في اول باب الايمان من كتاب الطلاق **فائدة**
لا يوصف فعل الصبي قبل البلوغ بالكراهة كذا في المحيط في كتاب الخنثى
فائدة ولا باس بان ينقش المسجد بالجص وماء الذهب وقوله لا باس
لا باس يشير الى انه لا يوجر عليه لكنه لا ياثم كذا في الهداية في قبيل باب
الوتر وذكر صاحب الكافي لفظ لا باس يدل على ان المستحب غيره
وهو الصرف الى الاحوج لان البأس الشدة وانما يفتقر الى نفي
الشدة في مظان الشدة وقال صاحب النهاية في كتاب الصوم
في قوله ولا باس بالسواك الرطب قلت كلمة لا باس قد تستعمل في موضع
كان الاتيان بالفعل الذي دخله هي اولى من تركه بل تستعمل في فعل كان
الاتيان بذلك الفعل واجبا فان الجناح هو البأس او فوقه وقد استعمل
هو بهذه الصيغة مع ان الاتيان بذلك الفعل واجب قال الله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما
والسعي بين الصفا والمروة واجب عندنا وفرض عند الشافعي
وقد استعمل فيه كلمة لا جناح ومعناها ومعنى لا باس واحد واعلم انه
قد فسر العلامة الزاهدي في شرح القدوري في كتاب الحظر في مسائل النظر
الى الاجنبية قولهم لا باس بقوله لا يجوز وقد ذكر في الكافي لا باس بغلق
باب المسجد في غير اوان الصلوة لانه لا يؤمن على متاع المسجد **فائدة**
استعمل الشافعية الاعتقاد في باب الامامة والجماعة في الظن الغالب
فقال الاسنوي هذا خلاف المصطلح عند الاصوليين وهو الجازم

لدليل **فائدة** اخبار المجتهد عن فعل يقتضي وجوبه كاخبار الشرع فانه اوكد
من الامر به كذا في فصل الجهر بالقراءة من الكافي لكن المفهوم من اخر كتاب
العارية من الهداية انه قد يستعمل صيغة الاخبار في عبارة المجتهد
للاولوية لا للوجوب **فائدة** ومعنى الكراهة ترك المستحب وانتفاء
الضمان لان الكفر مبيح للقتل والعرض اي عرض الاسلام على المرتد
بعد بلوغ الدعوة غير واجب كذا في سير المضمرات **فائدة** المفهوم
من الهداية والكافي في مسائل مكروهات الصلوة ان ترك السنة
مكروه **فائدة** ذكر في الهداية ومن وطئ جارية ثم زوجها من غيره جاز
الا ان عليه ان يستبرئها فقال في الكافي ويستحب للمولى ان يستبرئها
فعلم ان كلمة على قد تكون للاستحباب **فائدة** قد يحسن في موضع
القدوة ما يقبح في مقام العزلة حتى استحسن للمفتي الاخذ بالرخص
تيسيرا على الناس مثل التوضي بماء الحمام والصلوة في الاماكن الطاهرة
ظاهرا وعدم الاحتراز عن طين الشوارع وينعكس ذلك مرة اي يحسن
في مقام العزلة دون القدوة مثل ما يحكى عن مشايخ العزلة امورا ظاهرها
مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تاويل او عذر بهم مثل ما يحكى عن المنصور
من قوله انا الحق وما حكي عن الشبلي من اتلاف المال والقائه في البحر كذا في
باب الطعن الذي يلحق الحديث من الكشف الكبير في اصول الحنفية **فائدة**
ومعنى قوله باطل سيبطل لانه غير نافذ لانه قال الا ان يجيزه فان الاجازة
انما تلحق المنعقد وقوله فاسد مؤول والعقد موقوف غير نافذ كذا
في بيع المرهون والمستاجر من الصغرى **فائدة** اذا تردد الفعل بين ان
يكون فرضا او بدعة فالاتيان به اولى بالاتفاق ومتى تردد بين ان يقع سنة

سنة او بدعة فتركه اولى عند الاكثر وهو المختار وان تردد بين
ان يقع واجبا او بدعة فالاتيان اولى عند الاكثر كذا في القاعدي
في بيان ان المقتدي لم يلزمه السهو **فائدة** يقال ما ينبغي في الحرام ينبغي
والمكروه والمصلحة التي علمها الله لانه لو كان النبي صلى الله عليه وسلم
ممن يقول الشعر لتطرقت التهمة عند كثير من الناس في ان ما جاء به
من قبل نفسه بقوة الشعر كذا في الامالي للشيخ ابن الحاجب واعلم
انه ذكر في الهادي للشادي ينبغي بايد وسزد ولا ينبغي نبايد
ونسزد ويقال انبغى لك ان تفعل كذا اي طاوعك وانقاد لك
فعل كذا وهو لازم بغى يقال بغيته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر
وقوله تعالى هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي لا يصلح ولا يأتي
وازين كلمه بيش ازين دو لفظ مستعمل نيست واعلم انه ذكر
في كتاب السير من الهداية وينبغي للمسلمين ان لا يغدروا ولا يغلوا
ولا يمثلوا والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة فالظاهر ان
لفظ ينبغي للوجوب وذكر في كتاب الغصب من الخلاصة ينبغي للسلطان
ان يتصدق وان لم يفعل لا ياثم فلفظ ينبغي للاولى **فائدة** لفظ قالوا
يستعمل فيما فيه اختلاف المشايخ كذا في النهاية في كتاب الغصب قالوا
في قوله اذا تخلل الخمر بالقاء الملح الخ وقد اشار الى ذلك في كتاب الصوم
في قوله للصبي ان ينوي التطوع في هذه الصورة دون الكافر على ما قالوا
وقد افاد جدي في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض ان في لفظ قالوا اشارة الى ضعف ما قالوا وذكر في بحث السفر
من العوارض المكتسبة من التلويح والكشف الكبير معنى قوله قيل اجيب وفيه

لانه مختلف به **فائدة** الملك اعم من المال فانه يقال ملك النكاح وملك
القصاص كذا في اخر كتاب القضاء من الهداية **فائدة** اذا زوج الصغير
او الصغيرة غير الاب او الجد فاذا بلغا فلهما الخيار وسكوت البكر
رضاها هنا ولا يعذر بالجهل لان الدار دار العلم بخلاف جهل المعتقة فان
الامة لا تتفرغ للعلم بخلاف الحرة كذا في باب النكاح من الكتب الحنفية
وذكر صاحب المحيط في محضر اثبات الوقفية من المحاضر المردودة ايضا
ان الجهل بالحكم في دار الاسلام لا يكون عذرا لكنه ذكر في كتاب الاكراه
من الذخيرة الجهل باحكام الشرع في دار الاسلام عذر اذا لم يقع
حاجة اليها مثلا الجهل بالصلوة قبل الوقت عذر وقال صاحب
التوضيح البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرايع لا سيما في المسائل
التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء **فائدة** يجب اخفاء العذرة
تحت التراب كشعره وظفره كذا في كراهية التمرتاشي فعلم انه قد
استعمل يجب بمعنى يستحب فان المذكور في عامة الكتب في هذا المقام
هذه العبارة ان قلم اظافيره او جز شعره يجب ان يدفن وان رمى لا باس به
ذكر الزاهدي والاستماع الى خطبة النكاح والختم وساير الخطب واجب
واعلم انه كتب المولى قطب الدين احمد القاضي الاماسي الفقيه في زمانه
على ظهر الدفتر الثاني من الذخيرة البرهانية بخطه انهم يستعملون الاولى
بمعنى الوجوب **فائدة** وظيفة العوام التمسك بقول الفقهاء واتباعهم
في اقوالهم وافعالهم دون التمسك بالكتاب والسنة كذا في العمادي في اخر
الصوم لا اختيار للعامي في اقوال الماضين وله الاختيار في اقاويل
علماء عصره اذا استووا في العلم والصدق والامانة كذا في ديانات

في ديانات الملتقط المبتلى بالحادثة اخبره علماء زمانه باقاويل الصحابة
لا يسع للجاهل اخذ شيء منها حتى يختار له العالم بالدليل كذا في التمرتاشي
كل اية او خبر يخالف قول اصحابنا يحمل على النسخ او التاويل او الترجيح
على ما صرح به في الكشف الكبير اذا كان حديث مخالفا لما ذهب اليه ابو حنيفة
هل يجوز ان يقال له لم يبلغه قالوا لا الا انه وجده غير صحيح او مؤولا فان
قيل قد ذكر محمد ان بلوغ الخبر موجب للشبهة كما اذا بلغ حديث
افطر الحاجم والمحجوم الى رجل فاكل بعد الحجامة على ظن انها مفسدة
في رمضان فلو كان جاهلا فلا كفارة عليه قلنا لا يلزم من اعتبار
الشبهة في دفع الكفارة انه يجوز للعامي اخذ الحديث بدل الرواية
الا ترى انهم قالوا الوطي بجارية الاب لا حد للشبهة المباسطة بينهما
على انه لا يجوز التصرف في مال الاب هذا ولكن المقرر عند الشافعية
تقدم الحديث الصحيح على الرواية بعد ثبوت الصحة بشرط تتبع كتب الامام
الشافعي وعدم القدح منه في الحديث وفيه عسر جدا **فائدة** اعلم انه
اختلف كلام الشافعية في ان المعتبر في العقود الالفاظ او المعاني
في مواضع من السلم وخيار المجلس للبايع والمشتري من الحوالة والشفعة والهبة
وقد مال كلام الاسنوي في قبض المبيع الى ترجيح الاولى كما يتبادر من كلام
الاكثرين لكنه قال الفتوى على الثاني في باب السلم لانه نص الشافعي
وكذلك كلام الحنفية مختلف لكن في اكثر المواضع على ترجيح اعتبار المعاني
الا انه ذكر صاحب النهاية في كتاب الوديعة لا شك ان مراعاة النصوص
اولى من مراعاة المقصود ويلايمه تصحيح بيع الوفاء تأمل **فائدة** صرح
الاسنوي الشافعي في الهداية للاوهام الكفاية في كتاب الجنايز انه قد استعمل

الجواز في موضع الكراهة بلا اشتباه لكنه قال في المهمات فرق الكتاب
ان الجواز يشعر بعدم الكراهة واعلم انه قد يطلق عدم الجواز على الكراهة
صرح به في فصل الوتر من الصغرى وخزانة الفتاوى فائدة المكروه
ما ورد فيه نهي مقصود وخلاف الاولى ما لم يرد فيه ذلك كذا في كتاب
النذر من المهمات فائدة اذا ثبت اصل في الحل او الحرمة او الطهارة
او النجاسة فلا يزال الا باليقين كذا في الانوار في فقه الشافعي
لكنه قال الرافعي ولو تيقن الحدث وشك في الطهارة فالاصل الحدث
وان ظن الطهارة فله ان يصلي الان صاحب المهمات قال معظم الاصحاب
على خلاف ذلك نعم ذكر في الشامل ان الوضوء ينتقض بالنوم مضطجعا
لان الظاهر خروج شيء فائدة اذا تعارض اصل وظاهر فالعمل بالاصل
وحكم الاموال في زماننا هذا اذ الاصل فيها الحل والظاهر عليه الحرام
ذكره الغزالي وغيره في كتاب الطهارة لكنه ذكر في كتاب الغصب
من الانوار لو اكل من متسلط بالحرام وكان جاهلا بالغصب يؤاخذ به
وقال الامام الغزالي في الاحياء ولا يجوز الاخذ من اموال سلاطين زماننا
وان كانت حلالا للافضاء الى المفسدة الستر على الظلم ونحوها كيف
اذا لم يعلم انها حلال او كلها حرام او اكثرها فرع ففرض الطهارة غسل
الاعضاء الثلثة ومسح الراس بهذا النص كذا في الهداية لقائل ان يقول
النص اي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية مدنية وفرض
الطهارة في مكة اذ فرضت الصلوة ثمه والجواب ان الدلائل الشرعية
امارات والتعدد فيها جائز فيجوز ان تجعل الاية المدنية آية وعلامة
على الفرضية الثابتة بمكة وانما تعرض للاية لان الاصل في الفرضية الحديث

الحديث وللاية شرف على الحديث فرع ذكر الفقهاء الحنفية ان المفروض
في مسح الراس مقدار الربع لحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى سباطة
قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه وفيه ان قوله مسح على
ناصيته لا يدل على الاستيعاب كالخف فرع ذكر الحنفية لا يجوز الوضوء
بماء راكد فيه نجس الا اذا كان عشرة اذرع في عشرة ولا تنحسر ارضه
بالغرف فاعترض عليه الامام محيي السنة بان ذلك التقدير لا يرجع الى اصل
شرعي يعتمد عليه فاجاب المولى صدر الشريعة بانه قال النبي صلى الله
عليه وسلم من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا ففهم انه لو اراد آخر
ان يحفر بئرا في عشرة اذرع من جانب من جوانبها يمنع لانجذاب الماء
اليها ونقصانه في الاولى وكذا يمنع من ان يحفر بئر بالوعة في حريمها
لسراية النجاسة ثم المتأخرون وسعوا فجوزوا الوضوء من كل جانب
اقول فيه انه ينبغي ان يكون للتقدير في الحوض زيادة على عشرة اذرع
ليكون البعد بين المتوضئ والنجاسة عشرة مع ان الفرق بين الارض
والماء في سراية النجاسة ظاهر وايضا صار كلام المتأخرين وعليه
التعويل بلا سند يعتمد عليه اصلا فرع اذا خاف الجنب والمحدث ان اغتسل
او توضأ ان يقتله البرد او يمرضه تيمم سواء كان خارج المصر او فيه
وعندهما لا تيمم في المصر لانه نادر في المصر فلا يعتبر كذا في الكافي لكنه
قال في حقائق المنظومة والخلاصة الصحيح انه لا يباح للمحدث في المصر اجماعا
وانما الخلاف في الجنب وانت خبير بانه مشكل اذ الشرع لم يرد بالحرج
في وجوب التوضي مع خوف الهلاك او المرض غير ظاهر ولذا قيل هذا الاختلاف
في دارهم وزمانهم اما في دارنا لا يباح للجنب والمحدث التيمم في المصر لانه

يأخذ الحمامي الاجرة بعد الخروج من الحمام مع ان اجماع اهل المصر على الامتناع
عن قضاء حاجة مسلم بعيد جدا **فرع** المدرك بالذوق الحلاوة والحموضة
والمرارة والملوحة والعذوبة والدسومة يتفرع عليها فاذا ابطل بجناية
شخص ادراك واحد وجب خمس الدية كذا في كتب الشافعية اقول
المدرك به الطعوم التسعة التي منها العفوصة والقبض والتفاهة والدسومة
ثم الفرق بين العفص والقبض ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعافص
ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة مثل ما في الخبز واللحم وقد يقال التفه
لما لا طعم له اصلا كالحديد هذا هو المشهور لكنه قال في شرح المواقف حدوث
الطعوم على هذا الوجه المخصوص مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد
غلبة الظن ولذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل تأمل
فرع بول الفرس طاهر عند محمد مخفف عندهما لتعارض الآثار في بول
ما يؤكل لحمه كما ذكرنا انفا لان لحمه مأكول بالاتفاق كذا في باب الانجاس
من الكافي اقول وهو مشكل لانه ذكر في باب الاسارات ان سؤر الفرس
في رواية مكروه عنده كلحمه لان كراهة لحمه عنده لاحترامه لا للنجاسة
وذكر في كتاب الزكوة ان لحمه مكروه عنده وفي بعض النسخ غير مأكول
والمذكور في عامة الكتب الفقهية ان لحمه مكروه كراهة التحريم في الصحيح عنده
وكانه اراد بالمأكولية انه ليس في ذاته ما يقتضي النجاسة والحرمة
بل منع من قتله لعارض الجهاد فاذا قتل اكل واعلم انه ذكر في شرح الكنز
للمصري ان لبن الفرس حلال بالاجماع **فرع** العنبر نجس عند بعض الشافعية
لانه يخرج من بطن دابة في البحر وطاهر عند بعضهم لانه ينبت في البحر
ويلفظ كذا في المهمات واختار القول الثاني الحكيم الطوسي في رسالته

بحث المنطق

في رسالته المسماة باسم تنسوق نامه ايلخاني **فرع** المشهور عند الشافعية
ان المنطق والفلسفة ليست من العلم المحترم حتى يجوز الاستنجاء بكتبهما
لكن ذكر الامام الغزالي في بعض المواضع ان المنطق فرض كفاية وقواه
الشيخ السبكي من المتأخرين وجزم النووي في شرح المهذب بانه لا يجوز
بيع كتب الكفر والتنجيم والشعبذة والفلسفة بل يجب اتلافها لتحريم الاشتغال
بها **فرع** ذكر الشافعية انه يجوز الاستنجاء بالجلد المدبوغ لانه
ليس بطعام ثم ذكروا في باب الاطعمة انه طعام **فرع** صرح في العجالة
شرح المنهاج في الفقه الشافعي بان المفهوم من الاحاديث الصحيحة عدم
وجوب الترتيب في اركان التيمم **فرع** المفهوم من الصحيحين في التيمم المسح
الى الكوعين واليه ذهب احمد وجماعة ونقله ابو ثور عن الشافعي في القديم
كذا يستفاد من شرح البخاري للشيخ ابن الحجر **فرع** تكبيرة التحريمة في صلوة
العيد لا تختص الا بلفظ الله اكبر وفي غير صلوة العيد تختص بمثل الله اجل
او اعظم وكذا تكبيرة الركوع واجبة في صلوة العيد خاصة صرح به في
شرح النافع لصاحب الكافي **فرع** قال ابراهيم بن يوسف لو صلى رياء

الصلوة رياء

فلا اجر له وعليه الوزر وقال بعضهم يكفر وقال بعضهم لا اجر له ولا
وزر عليه وهو كانه لم يصل كذا في سير المضمرات لو افتتح الصلوة
يريد به وجه الله تعالى ثم بعد ذلك دخل قلبه الرياء فالصلوة على ما
اسس لان التحرز عما يعترض في اثناء الصلوة غير ممكن الرياء لا يدخل
في صوم الفريضة وفي ساير الطاعات يدخل كذا في تتمة الواقعات
قال الفقيه ابو الليث لا يدخل الرياء في شيء من الفرائض وهذا هو
المذهب المستقيم ان بدخول الرياء لا يفوت اصل الثواب وانما يبطل

تضاعف الثواب كذا في متفرقات صلوة الذخيرة وقول بعض الزهاد
من لم يكن قلبه في الصلوة مع الصلوة لا قيمة لصلاته ليس بشيء لان
الامر متناول لهذه الافعال الظاهرة وكذا قولهم اذا كان يعلم المصلي
من على يمينه ومن على يساره فلا صلوة له لان النبي صلى الله عليه وسلم
علم ابن عباس انه على يساره فاقامه على يمينه كذا في الملتقط فرع
رجل سبقه الحدث في صلاته فانصرف ليتوضأ فقرأ شيئا من القران
فسدت صلاته لانه ادى جزءا من الصلوة بدون الطهارة فرع رجل صلى
المغرب في بيته ثم دخل مع الامام في المغرب وصلاها معه يكون تطوعا
ولا بد له ان يصلي ركعة اخرى حتى يتم اربعا فرع رجل اجنب ليلا فاغتسل
ونسي المضمضة وصلى الفجر فلم تجزه تلك الصلوة ثم شرب الماء بعد طلوع الفجر
وابتلع فوه فاجزته سائر الصلوات فرع رجل اصاب ثوبه دهن نجس
اقل من قدر الدرهم فصلى الفجر ثم انبسط بعد ذلك حتى صار اكثر منه جاز الفجر
ولم تجزه سائر الصلوات فهذه الفروع الاربعة مما يمتحن بها الطلبة
في مذهب ابي حنيفة فرع قراءة الفاتحة في الصلوة عند الحنفية واجبة لا فرض
حتى لو تركها كانت الصلوة جايزة مع القصور لقوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القران والزيادة عليه بخبر الواحد اعني قوله عليه الصلوة والسلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا تجوز لكنه يوجب العمل وللقائل ان يقول
هذا يناقض ما ذكروا ان الشهادة في النكاح شرط لحديث لا نكاح الا
بشهود وهذا الحديث مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب اعني فانكحوا
ما طاب لكم وذلك لان الحديثين متساويان في الشهرة والزيادة
على الكتاب فالفرق بان الاول مفيد للوجوب دون الشرطية والثاني

والثاني مفيد للشرطية تحكم والجواب ان حل الوطي بالنكاح مع النقصان
لا يتصور بخلاف جواز الصلوة بالنقصان فوجوب العمل في الثاني
يستلزم الشرطية فرع ولو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت
او في القعدة الاولى لا يصلي عليه في القعدة الاخيرة كذا في فصل الوتر
من قاضيخان فرع فرض القيام يحصل بادنى ما يطلق عليه الاسم كالركوع
كذا في الكافي قبيل باب الامامة فرع ذكر ان فيه لو اسقط كلمة
او حرفا من القران او بدل لم يصح القراءة ويجب الاعادة على الصواب
ولو ترك التشديد على بسم الله مثلا عامدا بطلت صلاته وناسيا
تجب الاعادة اقول جعل ترك التشديد مبطلا دون الابدال والاسقاط ط
غير ظاهر مع ان الابدال قد يفضي الى الكفر في مثل الرحيم فرع نقل في قاضيخان
ان الروافض يصومون يوما قبل رمضان ويفطرون يوما قبل العيد
وهذا غريب جدا فرع القهقهة خارج الصلوة حلال خلافا للبعض
فانه يقول انها كبيرة والتبسم مكروه كذا كتب القاضي الامامي على ظهر
الجلد الاول من الهداية نقلا عن جدي الامام عماد الدين عبد العزيز الابهري
انه وجد هذه الرواية في الجامع الصغير ثم كتب القاضي الامامي نقلا
عن الجامع الصغير للامام التمرتاشي القهقهة خارج الصلوة مباح
الا انه من محظورات الصلوة ثم نقل عن عمدة الاسلام والفتاوى
البخارية انها كبيرة اقول جعل القهقهة كبيرة مشكل سيما
بالمعنى الذي ذكر في كتب الفقه من ان الضحك اذا سمع الجيران فهو قهقهة
اذ الكبيرة عند الحنفية في الاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه
هتك حرمة الله وعند بعضهم مفصلة بالبس القهقهة منها وعند

الث فعينة هي المعصية الموجبة للحد او ما فيه وعد شديد نعم قال
بعضهم كل معصية كبيرة بالنظر الى ما تحتها فجعلها على الاطلاق كبيرة
غير ظاهر واشكل من ذلك ما روى صاحب التيسير وصاحب الكشف وغيرهما
عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها
الصغيرة التبسم والكبيرة القهقهة وذلك لانه وقع في الاحاديث
الصحيحة ان جل ضحك النبي صلى الله عليه وسلم التبسم ويمكن ان يقال المراد
التبسم والقهقهة الواقعان من المذنبين بالنظر الى المومنين قال
تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون وذكر في تفسير
العتابي ان تبسم المومنين ليس على اطلاقه من المعاصي تامل **فرع**
ذكر الحنفية كل اهاب دبغ طهر الا جلد الخنزير والادمي ثم المشهور
ان جلد الادمي لا يطهر بالدباغ وذلك كرامة له لئلا يستعمل ويتبدل
لكنه ذكر بعض المشايخ انه يطهر به اقول وجه الاستشناع ان يراد
بقوله يطهر جاز الاستعمال تعبيرا بالملزوم عن اللازم ويويد ذلك
المذهب انهم اختاروا ان غسل الميت لازالة النجاسة الحاصلة
من احتباس الدم بالموت وذلك التطهير كرامة له بخلاف ساير الحيوانات
فاذا كان الغسل الظاهري تطهيرا فالدبغ اطهر ثم عدم جواز الاستعمال
يكفي لكرامته وللمنع من الاقدام على الدبغ فيكون الدبغ نفسه ممنوعا
لعدم الفائدة والثمرة **فرع** رجل قال ان كان الله يعذب المشركين
فامراته طالق قالوا لا تطلق امراته لان من المشركين من لا يعذب
فلا يحنث كذا في كثير من الكتب الحنفية كقاضيخان وقيل في المضمرات
بعذاب جهنم فالامر اشكل اقول يحتمل ان يراد بالمشركين ما هو اعم

اعم من الذين يموتون على الكفر او يومنون وكلهم مشركون في الحال
لكن بعضهم يومنون في الاستقبال فلا يعذبون اصلا والاحسن
ان يعمم المشركون اهل الرياء فان المشرك يطلق على المرائي كما وقع
في الحديث وصرح به في المغرب قال في الخلاصة وما روي في الحديث
ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب اراد به كفران النعمة
فرع للاب ان يعير ولده اتفق المشايخ عليه وفي اعارة ماله اختلاف
المشايخ كذا في الفصل الثالث والثلثين من العمادية **فرع** الاجارة
على تعليم القران جايز وعلى تعليم الفقه باطل كذا في الاجارة العاشرة
من قاضيخان **فرع** المشهور في السنة الفقهاء ابغض المباحات
الطلاق وفيه اشكال لان المباح ما استوى طرفاه فلا يكون مبغوضا
ويمكن ان يراد بالمباح ما لا يكون في فعله وتركه عقوبة فيكون متناولا
لترك الاولى وقع في كتاب الصيد من السراجية ان صيد الطير بالليل
مباح والاولى تركه والاحسن ان يقال المراد بالابغض الاقرب بالبغض
كما يقال اتم الامور الاقرب الى التمام او يقال هذا على سبيل
الفرض والتقدير **فرع** المشهور ان واجبات الاسلام سبع صدقة الفطر
والاضحية وخدمة الزوجة للزوج وخدمة الولد للوالدين ونفقة
ذوي الارحام والعمرة والوتر اقول فيه ان العمرة سنة لا واجبة
على ما في الوقاية وغيرها من الكتب مع ان الاضافة الى الاسلام غير
ظاهرة فان الاسلام ليس سببا في هذه الاشياء وهو شرط
في غيرها كالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم مثلا والكل كما في الاسلام
بلا تفاوت وايضا الظاهر ان خدمة الوالدين فرض بدليل الايات

والاحاديث الواردة فيها وقد جاز قطع صلوة النافلة لاجابة دعائهما
مع انه صرح في النهاية بان الوجوب هنا بالمعنى المصطلح وايضا
خدمة الزوجة وجوبها غير ظاهر الا ان يراد بها التمكين من الجماع
ومتعلقاته **فرع** ولا يجوز اي في كفارة الظهار مقطوع ابهام اليدين
لان قوة البطش بها فبفواتها يفوت جنس المنفعة كذا في الهداية
في باب الظهار ثم ذكر في اخر كتاب الديات وفي كل اصبع من اصابع
اليدين والرجلين عشر الدية لقوله عليه الصلوة والسلام في كل
اصبع عشر من الابل ولان في قطع الكل يفوت جنس المنفعة وفيه دية
كاملة وهي عشر فيقسم الدية عليها والاصابع كلها سواء لاطلاق
الحديث ولانها في اصل المنفعة سواء فلا يعتبر فيه الزيادة كاليمين
مع الشمال تامل **فرع** من غاب عنه الشمس في الاسكندرية ولم تغب
عمن في راس المنارة من الاسكندرية يحل الفطر لمن في الاسكندرية
ولا يحل لمن على راس المنارة كذا في صوم الخلاصة والقاعدي من الحنفية
فرع ذكر الحنفية في اهل بلدة كما تغرب الشمس يطلع الفجر انه ليس عليهم
العشاء لكن ذكر في نسخ من المضمرات منهم والصحيح انه ينوي القضاء
لفقد وقت العشاء اقول الظاهر ان كلمة لا سقطت من قلم الناسخ
اذ القضاء موقوف على سبب الوجوب **فرع** لا كفارة في القتل العمد
عندنا لان الله تعالى جعل جهنم جزاء قاتل العمد وانه ينفي وجوب الكفارة
كذا في قاضيخان قال اهل السنة والجماعة بان الحدود والكفارات
مطهرة لعمل الانسان وكفارة لفعله وكذلك كل ما يصيب العبد
من المحن والآلام وما اشبه ذلك فانه يكون كفارة ذنب واكرام

اكرام مثوبة وانكرت المعتزلة والروافض هذا من التمهيد للامام شكور
السالمي **مسئلة** فيمن قتل مظلوما فاقتص وارثه او عفا على الدية
او مجانا هل بعد ذلك على القاتل مطالبة في الاخرة الجواب ظواهر
الشرع تقتضي سقوط المطالبة في الاخرة كذا في الفتاوى للامام النووي
وشرح المسلم لكنه قال في الروضة ويتعلق بالقتل الذي ليس بمباح
سوى عذاب الاخرة مواخذات في الدنيا القصاص والدية والكفارة
وقد اشار صاحب المهمات الى المخالفة اقول يمكن ان يقال كلام
الفتاوى محمول على سقوط المواخذة من قبل المقتول وكلام الروضة
محمول على مطلق المواخذة فيجوز ان يواخذ الله تعالى لا من قبل المقتول
بل من جهة مخالفة نهيه تعالى عن القتل بغير حق ثم ان صاحب المهمات
ايد كلام الفتاوى بما في الحديث من انه من ارتكب شيئا من هذه القاذورات
فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له وان لم يعاقب فامره الى الله تعالى
وفي جامع الترمذي من اصاب ذنبا فعوقب به في الدنيا فالله اكرم من ان
يثني العقوبة على عبده في الاخرة **فرع** ذكر الشافعية السحر يوجب القصاص
اذا اقر انه سحره بقتل غالبا والدية ان اقر انه لم يقتل كذلك واما العين
فلا قصاص ولا دية فيها لان الحكم انما يترتب على منضبط عام دون ما يختص
ببعض الناس وبعض الاحوال كيف ولم يقع فيه فعل اصلا وانما غايته
الحسد وايضا الاثر المكروه مطلقا لا القتل فقال الشيخ ابن حجر
ولا يرد على ذلك الحكم بقتل الساحر والفرق بينهما عسير اقول الاسلم
انه لا اثر في العين اصلا وانه ليس بشخص قادر على التاثير فيه في جميع
الاحوال كما سبق فالفرق واضح لكن الاول ممنوع كيف وقد قال

صاحب الانوار العين باطل ظلم وان كان جماعة يؤثر بكيف وبتاثير العين بالمقابلة وتحديق البصر فذكر الشيخ ان التاثير قد يكون بالاتصال الجسماني وقد يكون بمجرد الرؤية واخرى بتوجه الروح كما عند الادعية والالتجاء الى الله تعالى وتارة بمقابلة شخص لشخص حتى يخرج من العين سم كاصابة السم من نظر الافاعي فالخارج من العين سهم معنوي ان صادف البدن لا وقاية له والا فلا بل يرد على صاحبه وفي صحيح مسلم العين حق ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين وحاصله المبالغة في تاثيرها بحيث لو فرض سبق شيء على القدر لكان سبقها واما التاثير وان سلم فقد يكون دواء حاصل في الجملة فلو ما ول شخص شخصا فمات في الحال يواخذ به وعلى هذا يجب ان لا يكون عليه شيء وبهذا اندفع ما يمكن ان يقال منشا التاثير والعمدة فيه غير اختياري بخلاف السحر تامل

فرع لا يقال رحمه الله بالنظر الى الانبياء وبالنظر الى الصحابة عند شيخ الاسلام ولا باس بذلك عند شمس الائمة كذا في بحث التشهد من المحيط

فرع المراد من قوله عليه الصلوة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له ان يقول لغيره احللت لك ابنتي بكذا او ما اشبهه كذا في نكاح المحيط وتاول اللعن فيما اذا اشترط للمحلل الاجر كذا في الخلاصة والاظهر ان المراد باللعن الخساسة كذا في كتب الاصول الحنفية فرع الصلوة على غير النبي افرادا بلا تبع فلا ينبغي ان يفعل لئلا يتهم بالرفض كذا في شرح النافع ومتفرقات الكافي واما غير الانبياء فالجمهور على انه لا يصلى عليهم ابتداء فلا يقال ابو بكر صلى الله عليه واختلف في هذا المنع فقال بعض اصحابنا هو حرام وقال اكثرهم انه مكروه كراهة التنزيه وذهب كثير منهم الى

[margin:] ... على غير النبي

الى انه خلاف الاولى وليس بمكروه والصحيح الذي عليه الاكثرون انه مكروه كراهة تنزيه لانه شعار اهل البدع وقد نهينا عن شعارهم والمكروه ما ورد فيه نهي مقصود قال اصحابنا والمعتمد في ذلك ان الصلوة صارت مخصوصة في لسان السلف بالانبياء كما ان قولنا عز وجل مخصوص بالله سبحانه واتفقوا على جواز جعل غير الانبياء تبعا لهم في الصلوة واما السلام فقال الشيخ الجويني هو في معنى الصلوة فلا يستعمل في الغائب فلا يفرد به غير الانبياء فلا يقال علي عليه السلام سواء في ذلك الاحياء والاموات كذا في الاذكار وذكر في الانوار ان السلام في معنى الصلوة فلا يفرد به غائب غير الانبياء وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام الاولى ان يقتصر في الصلوة على الرسول على ما صح في الاحاديث فلا يزيد عليه بذكر الصحابة ولا بغيرهم كذا في عمدة المحتاج شرح المنهاج للشيخ ابن الملقن الشافعي

فرع التنفل بسجدة غير مشروع كذا في الكافي وغيره من الكتب المشهورة للحنفية في باب الاوقات المكروهة وقال الشافعي فعنده بذلك الا في سجدة التلاوة والشكر فانهما مستحبة عندهم لكن ذكر في المضمرات من الحنفية ان سجدة الشكر مستحبة لا يمنع العباد منها وذكر في القنية سجدة الشكر ليست بسنة ومستحبة وفي رواية مكروهة وقال محمد لا انكرها واستحبها وقال الشافعي احب سجدة الشكر عند ظهور نعمة او دفع بلية فاما اذا سجد سجدة منفردة فليس بقربة ومباح والسجدة التي عقيب الصلوة فيكره لان الجهال اذا رأوه اعتقدوه سنة او واجبة فرع ذكر في الهداية وبقية الكفايات اذا نوى بها الطلاق كانت واحدة بائنة وان نوى ثلثا كانت ثلثا القائل ان يقول

اقول وفي لفظ البخاري في الحديث الذي روي في خطبة النبي عليه السلام خلاف ما ذكر هنا فتدبر جمعه

قد ذكر بعيد ذلك اختاري من جملة الكنايات التي يصلح للطلاق ولا يصلح
للرد وقال في باب التفويض انه لا يقع بقوله اختاري الثلاث والجواب
ان اختاري يستثنى من هذه القاعدة بقرينة ما في فصل التفويض الا يرى
انه عد الفاظ الكناية عقيب قوله وبقية الكنايات ولم يعد اختاري
اصلا ونظير هذا الاستثناء كثير في كتب الشافعية ويمكن ان يجاب عنه
بان معنى الكلام انه يحصل بمجموع الكنايات الباقية اذا اقترن بها النية
الواحدة البائنة او الثلث وهذا مقابلة الجمع بالجمع فلا يلزم ان يقع الطلاق
بقوله اختاري ونظير ذلك ما ذكروا في قول الهداية في كتاب الصوم
اعني وهذا الضرب من الصوم يتادى بمطلق النية وبنية النفل وبنية واجب
آخر حيث قالوا ان جواز الاداء بنية واجب آخر مخصوص بصوم رمضان
دون النذر المعين مع انهما داخلان تحت هذا الضرب من الصوم وجعلوا
ذلك من مقابلة الجمع بالجمع اقول بقي في كلام الهداية اشكال قوي
هو جعل اختاري من كنايات الطلاق ومن باب التفويض معا والكناية
ما يقع به الطلاق بالنية والتفويض لا يقع به ما لم يطلق من اليه التفويض
وقد قال في باب التفويض م القياس ان لا يقع بهذا اي اختاري شيء
وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذه اللفظة فلا يملك
التفويض الى الغير ويمكن ان يقال اختاري بظاهره تفويض وباعتبار
التاويل وخلاف الظاهر كناية تامل **فرع** لا يكره ان يقال رمضان
من غير ذكر الشهر معه كذا في الانوار وهذا هو المختار عند الحنفية ايضا
على ما في كنز العباد وقال في شرح البخاري للشيخ ونقل عن اصحاب مالك
الكراهية وكثير من الشافعية على انه ان كان هناك قرينة تصرفه الى الشهر

الى الشهر فلا يكره والجمهور على الجواز لكنه نقل في كنز العباد عن المقصد
الاقصى حديثا يدل على انه لا يقال رمضان لانه من اسمائه تعالى واليه قال
مجاهد **فرع** لا يعود صاحب الدمل وصاحب الرمد وصاحب وجع
الضرس كذا في كنز العباد والفلاح ايضا للشيخ ركن الدين علاء الدولة
اقول وقع في المشكوة عن زيد بن ارقم عادني النبي صلى الله عليه وسلم
من وجع كان بعيني رواه احمد وابو داود وقال صاحب الازهار
فيه استحباب العيادة وان لم يكن المرض مخوفا كالصداع ووجع
الضرس وفيه بيان ان ذلك عيادة حتى يحرز بذلك اجر العيادة
ويحنث به في اليمين وبه يتبين خلاف ما للشيعة تامل **فرع** في سير القنية
ولا يشترط في معرفة النبي صلى الله عليه وسلم وصحة اسلامه معرفة اسم ابيه
واسم جده بل يكتفى في صحة اسلامه معرفة اسمه وذكر الشيخ ابن حجر
في باب المناقب ان من علم النبي ما هو فرض على كل احد وما هو فرض
على الكفاية وما هو مستحب فمن ذلك ان يعلم ان محمدا رسول الله هو ابن
عبد الله الهاشمي فمن زعم انه لم يكن هاشميا فهو كافر واعلم ان
الشافعية ذكروا انه اذا قال آمنت بمحمد النبي كان ايمانا برسول الله
صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا قال بمحمد الرسول لان النبي لا يكون
الا لله تعالى والرسول قد يكون لغيره **فرع** ذكر الشافعية اذا قال
لزوجته طلقي نفسك فقالت اطلق لا يقع في الحال لانه مطلقة للاستقبال
وان قال اردت الانشاء وقع حالا فقال الامام النووي ولا يخالفه
قول النحاة ان الحال اولى به اذا تجرد لانه ليس صريحا في الحال وعارضه
اصل بقاء النكاح واعترض عليه الاسنوي في الكوكب الدري بانه لا شك

في جريانه في العقود والفسوخ وفي الكلام مناقضة لانه اذا لم يكن صريحا
فلا يلزم ان يتعين للاستقبال لان المشترك لا يتعين الا بمرجح فينبغي
الاقتصار على التمسك بان الاصل بقاء النكاح اقول الظاهر ان اصل الكلام
على مذهب من جعل المضارع حقيقة في الاستقبال مجازا في الحال ومنقول
النحاة على عكسه وكلام النووي على قول من جعله مشتركا بينهما ويمكن
التوفيق بان المطلق صالح للاستقبال والحال حقيقة لكن الحال اولى
كما ان الوجود مشترك بين الخارجي والذهني مع ان الخارجي اولى واشيع
فلا يقع الطلاق لانه محتمل للاستقبال والاصل بقاء النكاح فقول
النووي وعارضه الخ تتمة للدليل لا دليل اخر بقي ان المنقول عن الشافعي
انه يجب حمل المشترك على معانيه اذا امكنت فيقع الطلاق وايضا يحكم
بصحة اسلام من قال اشهد ان لا اله الا الله وكذا صحة الشهادة
للشاهد بصيغة اشهد اشار اليها الاسنوي **فرع** في مناقب
ابي حنيفة ان شهادة البخيل لا تقبل لانه لبخله يستقصي فيما يعطي من الناس
فيأخذ زيادة على حقه فلا يكون عدلا كذا في شهادات المحيط وخزانة
الفتاوى **فرع** قال الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف
ان الآجر واللبن وغيرهما مما يعجن بالزبل ونحوه لا يصح بيعه ويلزم منه
امتناع بيع الدور ونحوها **فرع** اذا افسد حجة الاسلام والحجة
المنذورة ثم اتى بها كان قضاء مع ان وقتهما العمر لانه لما احرم بها
تعين وقتها عليه ففات وقت الاحرام بها وقد ذكر القاضي حسين
والمتولي وصاحب البحر كلهم انه اذا افسد صلوة ثم اتى بها كانت الثانية
قضاء وان اتى بها في الوقت الاصلي لها كذا في شرح المنهاج للاسنوي

للاسنوي **فرع** لا يجوز الاضحية بالتي ذهب اكثر اذنها او ذنبها
وان بقي اكثر الاذن والذنب جاز لان للاكثر حكم الكل بقاء وذهابا
واختلفت الرواية عن ابي حنيفة في مقدار الاكثر ففي الجامع الصغير عنه
وان قطع من الذنب والاذن والعين والالية الثلث او اقل
اجزأه وان كان اكثر لم يجز كذا في الهداية اقول فيه انه يجوز ان يذهب
اكثر من الثلث ويبقى اكثر من الثلث ايضا فيلزم التناقض تأمل
فرع الاضحية واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم من وجد سعة ولم
يضح فلا يقربن مصلانا ولا يخفى ان مثل هذا الوعيد لا يلحق الا بترك
الواجب كذا في كتب الحنفية وفيه اشكال لانه ورد في صحيح البخاري
عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في غزوة خيبر من اكل من هذه
الشجرة يعني الثوم فلا يقربن مسجدنا وذلك لا يلزم ان يحرم اكل
من هذه الشجرة وليس كذلك عندنا ولذا نقل عن بعض اهل الظاهر
حرمة اكلها والجواب ان هذه الصيغة دالة من حيث هي على الوجوب
لكنه قد يكون في بعض المواضع لغيره لعارض كما ان صيغة الامر
للوجوب في الاصل الشايع ويستدلون بها عليه لكنها ايضا قد ترد
لغيره وانما حمل الصيغة في حديث الشجرة على عدم الوجوب لاجماع
السلف والخلف على عدم الاخراج لاكل الثوم عن المسجد والفرق
بحسب المعنى بين الاضحية وترك اكل الثوم ان ترك الاضحية يفضي الى
ترك صلوة العيد فانها تؤدى في المصلى وما في حكمه من المسجد الجامع بالجماعة
فاذا فاتت بالجماعة لم تقض بخلاف المكتوبات واكل الثوم يفضي
الى ترك الجماعة وهي سنة وصلوة العيد واجبة في الاصح مع انه صلى الله

عليه وسلم امر بعض اصحابه باكل الثوم وان امتنع بنفسه الشريف من الاكل
الا ان الشيخ ابن الحجر قال بان حديث الامر بالاكل بعد حديث النهي عن الاكل
ونقل عن بعضهم حرمة الاكل وعن بعضهم انه من الاعذار المرخصة لترك الجماعة
وايضا يجوز ان لا يكون حديث البخاري باسا او مشهورا الحديث يستدلون به
ومثل ذلك كثير في كتبهم واما الث فيعنه فجعلوا الكلام في الاضحية والاستماع
من اكل الثوم مستحبة فلا اشكال **فرع** لو قال انت طالق لا قليل
ولا كثير يقع الثلث ولو قدم لا كثير على لا قليل يقع واحدة هذا مختار
كثير من العلماء الحنفية ووجهه على ما اشار اليه صاحب المحيط انه اذا
نفى القلة يقع الكثرة وهو الثلث فبعد ذلك قوله لا كثير رجوع فلا يعتبر
واذا قال اولا لا كثير نفى الكثرة فيقع القلة وقوله لا قليل بعده رجوع
عن الواحد فلا يعتبر واختار جماعة من المحققين انه يقع في الصورة
الاولى ثنتان لان الثنتين كثير وذكر بعضهم انه يقع واحدة في الصورتين
لان الطلاق لا يوصف بالقلة والكثرة فيبقى قوله انت طالق اقول الظاهر
ان يقع ثنتان في الصورتين لان العبارة بتمامها كلام واحد مفيد عند انتهائها
كما في الاستثناء والواو في حكم الاستثناء اذا كان اخر الكلام مغيرا لاوله
كما اذا قال اعتق ابي هذا الغلام وذاك ولا وارث له ولا مال له
سوى هؤلاء فان اقر متصلا عتق من كل غلام ثلثه صرح به الاصوليون نعم
في كلامهم بحث من وجه اخر وهو انه لو قدم لا كثير ينبغي ان يقع الثلث او الاثنان
فانه يلحق الطلاق بالطلاق الرجعي ونفي القلة اثبات الكثرة فيعتبر وايضا
الطلاق موصوف بالقلة والكثرة بحسب العدد **فرع** المشهور ان الكذب
جايز في ثلثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب وبين الناس وزاد في الفصل

في الفصل الرابع عشر من بيوع المحيط فقال الكذب مباح لاحياء حقه
ولدفع الظلم عن نفسه ثم قال في كتاب الحيل من المحيط ما روي انه عليه الصلوة
والسلام رخص الكذب في ثلث مواضع قال مشايخنا لم يرد بهذا حقيقة الكذب
لان الكذب حقيقة على البيات حرام لا يحل بحال فقد ورد في ذلك احاديث
كثيرة والحديث المروي مؤول ثم اول فقال اما في الصلح فبان يذكر عن احد
العدوين الى الاخر ما هو خير ويترك ما يشعر بالعداوة فكان وجه الكذب
فيه الاشعار بحسب دلالة الحال الى المحبة وعدم العداوة واما فيما بين الزوجين
فبان يعد الزوج لزوجته باشياء ويذكر في اخر الوعدة ان شاء الله
واما في الحرب فبالخدع او التورية **فرع** في الحديث جواز الصلوة الواحدة
باماين احدهما بعد الاخر وانه اذا حضر الامام الراتب بعد ان دخل نائبه
جاز له ان يؤتم ويصير النايب ماموما ولا يبطل بذلك صلوة المامومين
وادعى ابن عبد البر انه من خصائصه صلى الله عليه وسلم وادعى الاجماع على ذلك
ونوقض بان الخلاف ثابت والصحيح المشهور عند الش فيه جواز ذلك
وفي الحديث جواز احرام الماموم قبل الامام وان الماموم يكون في بعض صلاته
اماما وفي بعضها ماموما وان من احرم منفردا ثم اقيمت الصلوة جاز له
الدخول في الجماعة من غير قطع لصلاته كذا في شرح البخاري للشيخ في باب
انما جعل الامام ليؤتم به **فرع** ذكر الكافي العلوق على العلوق متعذر
لانها اذا حبلت ينسد فم الرحم وذكر صاحب الهداية الدم الذي تراه
الحامل استحاضة وقال الشافعي حيض ولنا ان بالحبل ينسد فم الرحم
ثم ذكر فان تزوج حبلى من الزنا جاز النكاح ولا يطأها حتى تضع حملها
هذا عند ابي حنيفة ومحمد لهما انه من المحللات بالنص وحرمة الوطي كيلا يسقي

ماء زرع الغير وذكر صاحب الكفاية الحمل يزداد سمعه وبصره بالوطي
ولا يخفى ما بين الكلامين من المنافاة وقد اشار اليها صاحب الحاوي
فاجاب بان شعر الحمل ينبت بماء الغير وفيه ما فيه ويمكن ان يقال
الرحم يتشرب من ماء الغير بطريق المسام فالحمل يسقى منه لكن هذا التشرب
لا يفضي الى العلوق تأمل **فرع** استماع صوت الملاهي كالضرب بالقضيب
وغيره حرام لانه من الملاهي وقال صلى الله عليه وسلم استماع الملاهي معصية
والجلوس عليها فسق والتلذذ بها من الكفر هذا على وجه التهديد الا انه يسمع
بغتة فيكون معذورا لكن الواجب ان يجتهد حتى لا يسمع لما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم ادخل اصبعه في اذنه ذكر اشعار العرب ان كان فيها
ذكر الفسق يكره كذا في الخلاصة وقاضيخان سماع الغناء والضرب بالقضيب
والتصفيق والكنكنة والرقص وتمزيق الثياب الذي يفعله المتصوفة وغيرهم
لا يعرف لمثل هذا في الشرع جوازا وهو محظور شرعا وفيه الاثم الكبير وهو
من الملاهي التي توجب القدح في العدالة والامتناع عنه واجب هكذا ذكروا
وهو الصحيح والغناء والمزامير سواء كذا في جواهر الفتاوى وزاد عليه في
تاتارخان ولو قيل هل يجوز السماع يقال ان كان السماع سماع القرآن
او الموعظة فيجوز ويستحب وان كان سماع غناء فهو حرام لان التغني
واستماع الغناء حرام اجمع عليه العلماء وبالغوا فيه ومن اباحه من المشايخ
فمن يخلو عن اللهو ويتحلى بالتقوى واحتاج الى ذلك احتياج المريض الى الدواء
وله شرائط احدها ان لا يكون فيهم امرد والثاني ان لا يكون في جمعهم
الا من جنسهم ليس فيهم فاسق ولا اهل الدنيا ولا امراة والثالث
ان يكون نية القوال الاخلاص لا اخذ الاجر والطعام والرابع ان لا يجتمعوا لاجل

في تفصيل الملاهي والسماع

الطعام او فتوح الخامس ان لا يقوموا الا مغلوبين السادس
ان لا يظهروا وجدا الا صادقين وذكر صاحب النهاية في دامغة
المبتدعين رقص كردن ونرد وشطرنج باختن ودست زدن وآنچه
بدين ماند از انواع سرود گفتن از گناهان كباير ونهاد اباحتيان
وذكر في الاختيار شرح المختار ويمنع اهل الذمة من اظهار الفواحش
والربوا والمزامير والطنابير والغناء وكل لهو محرم في دينهم لان هذه
الاشياء كباير في جميع الاديان ولا يقبل شهادة من يغني للناس
لان ذلك فسق وذكر في المستصفى شرح النافع التغني حرام في جميع
الاديان فقال في الزيادات اذا اوصى بما هو معصية عندنا وعند
اهل الكتاب وذكر منها الوصية للمغني والمغنية وحكي عن ظهير الدين
المرغيناني انه من قال لمقري زماننا احسنت يكفر وذكر في جامع المحبوبي
مجرد الغناء والاستماع اليه معصية وكذا قراءة القرآن بالالحان
معصية حتى قال مشايخنا التالي والسامع آثمان قلت وحد اللحن
المنهي عنه ما قال صاحب المحيط ان تغيير الكلمة عن موضعها حتى لو لم يغيرها
ولم يؤد الى تطويل الحروف التي حصل التغني بها على وجه يصير الحرف
حرفين بل تحسين الصوت فذاك مستحب في الصلوة وخارج الصلوة
وذكر برهان الاسلام ان الشيخ الامام ظهير الدين افتى بكفر من قال
لمثل هذا القاري احسنت او جودت قلت فويل ثم ويل للمذكرين زماننا
يطمعون الناس بهذا الصنيع الثواب ويضلونهم ويزلونهم عن سنن
الصواب ويظنون انهم دعاة وهداة الى الباب وسيعلم كل منهم انه
قد خسر وخاب ويتوب الله تعالى على من تاب كذا في حقايق المنظومة

ويجتنب القاري صوت اهل الفسق والغناء فانه فتنة عليه وعلى من
سمع كذا في شرعة الاسلام والعصه في منعه اي المذكور من الغناء انه حرام
في غير المنبر فما ظنك في معد للوعظ والنصيحة كذا في نصاب الاحتساب
الترجيع بقراءة القران تحكم المشايخ فيه قال بعضهم لا باس به لقوله
عليه الصلوة والسلام زينوا القران باصواتكم وليس منا من لم يتغن
بالقران وقال اكثرهم يكره ولا يحل الاستماع اليه لان فيه تشبها
بالفسقة ولذا كره في الاذان قال بعضهم لا باس ان يتغنى اذا
كان يسمع ويونس نفسه وانما يكره اذا كان يونس غيره ومن الناس
من يقول لا باس به في الاعراس والوليمة ومنهم من قال ان كان يتغنى
يستنشد به القوافي ويصير فصيح الكلام لا باس به وقال بعضهم انما
المكروه ما كان على سبيل اللهو بدليل انه تغنى البراء وهو من زهاد الصحابة
وذكر شيخ الاسلام جميع ذلك يكره عند علمائنا وقد حمل حديث البراء
على انشاد الاشعار المباحة لان الغناء كما يطلق على ما هو المعروف
يطلق على غيره كذا في المحيط وغيره وفي حديث القران من لم يتغن
بالقران فليس منا اي من لم يستغن به عن غيره وقيل اراد من لم يجهر
بالقراءة وقد جاء مفسرا وقال الشافعي معناه تحسين القراءة
وترقيقها وكل من رفع صوته ووالى صوته فصوته عند العرب غناء وفي حديث
عائشة وعندي جاريتان تغنيان اي تنشدان الاشعار في حرب
الانصار ولم ترد الغناء المعروف بين اهل اللهو واللعب وقد رخص
عمر في غناء الاعراب وهو صوت كالحداء كذا في النهاية الجزرية
وقريب منه ما في مقدمة شرح البخاري وجامع الاصول الغناء گگ

گگ من الصوت ما طرب به كذا في قاموس اللغة التغني ترديد الصوت
وتزيينه بالنغمات كذا في شرح المصابيح التغني سرايدن كذا في تاج
المصادر روى ان رجلا جاء الى ابن عمر فقال اني احبك في الله فقال
ابغضك في الله فقال لم فقال انه بلغني انك تغني في اذانك يعني تلحن
وكره اللحن واللحن تحسين الصوت على وجه الزيادة والنقصان بالخفض
والرفع والمدات التي تسمى نغمات كذا في الكافي التغني رفع الصوت
بالنغمة الملائمة التي هي مقرونة بازمنة الايقاع كذا في المطلوب لابي الوفا
صاحب الموسيقي الصوت من حيث يبقى زمانا محسوسا يسمى نغمة و
التصرف على عدد النغم المفروضة جمعا على ترتيب مقبول متفق
وانتقال متفق فهو التلحين كذا في الشفا للشيخ ابي علي اقول
اعلم ان التغني يفسر في كثير من اللغة بقولنا سرود كفتن والغناء
بقولنا سرود والمتعارف انه يقال سرود لما يقال بالفارسية
نقش وعمل ولا يقال لقراءة القران والاشعار بالالحان والنغمات
في الفارسية سرود ولا للقائل بها سرود كوي فالظاهر ان التغني
المحرم في جميع الاديان على قول الحنفية هو التغني بهذا المعنى لا قراءة
الغزل وكذا ما يقال بالفارسية معرماه الاير انه قال في التمهيد
ان من اباح الغناء يكون فاسقا ولا يكون كافرا وذلك لان اباحة المحرم
في جميع الاديان يوجب الكفر فينبغي ان يحمل الغناء في تقرير التمهيد على غيره
لكن الجميع مكروه على اصلهم بدليل رواية التمهيد وبدليل انه وقع الغناء
وتشييد الاشعار في الخلوة لدفع الوحشة عن نفسه وتخصيص الفصاحة
في محل الاختلاف بين العلماء وبدليل رواية النصاب على ما سبق وبدليل

انه داخل تحت اللعب واللهو وبه تبين كلام ابن الجوزي على ما سبق وكان الائمة
والمشايخ الذين جوزوا اقراءة الاشعار بالالحان وما يقال بالفارسية
معرباته وسكتوا عن منع المشتغلين بها اعتبروا النهي في التغني وقال
الشيخ ابن حجر يطلق على رفع الصوت وعلى الترنم وعلى الحداء ولا يسمى
فاعله مغنيا وانما يسمى بذلك من ينشد بتمطيط وتكسر وتهييج وتشويق
بما فيه تعريض بالفواحش او تصريح والغناء اذا كان بشعر فيه وصف
محاسن النساء والخمر وغيرها من الامور المحرمة لا يختلف في تحريمه وما ابدعته
الصوفية في ذلك فمن قبيل ما لا يختلف في تحريمه لكن النفوس الشهوانية
غلبت على كثير ممن ينسب الى الخير حتى لقد ظهرت منهم فعلات المجانين
والصبيان فرقصوا بحركات متطابقة وانتهى الى ان جعلوها من باب القرب
وصالح الاعمال وان كان يثمر سني الاحوال وهذا على التحقيق من اثار الزندقة
وذكر المولى الكرماني في شرح البخاري كان الشعر الذي يتغنى به في مسجد النبي
صلى الله عليه وسلم في وصف الشجاعة وما يجري في القتال للتحريض عليه كان
معونة في الدين فلذلك رخص النبي صلى الله عليه وسلم واما الغناء بذكر الفواحش
والمنكر من القول فهو المحظور من الغناء المسقط للمروة حاشاه ان يجري شيء
منه بحضرته صلى الله عليه وسلم وقد اجازت الصحابة غناء العرب الذي هو
الانشاد والترنم واجازوا الحداء وفعلوا بحضرته صلى الله عليه وسلم
وهذا مثله ليس بحرام وينبغي ان يقال بانه يجوز ذلك الغناء في الجملة لاهل
الرياضة والمجاهدة دون العوام بل للعلماء من اهل القدوة وذكر في اقسام
السنة من شرح اصول فخر الاسلام الحنفي انه قد يستحسن من اهل القدوة
دون العزلة حتى استحب للمفتي الاخذ بالرخص تيسيرا على الناس كالتوضي

كالتوضي بماء الحمام وغيره وقد ينعكس في الكثرة مثل ما يحكى عن المشايخ
ما ظاهره يخالف الشرع نحو قولهم انا الحق وامثاله وينبغي ان يعلم ان جميع
الات اللهو والطرب حرام عندهم حتى قالوا انما يجوز الدف في ليلة
العرس اذا لم يكن فيه جلاجل ولا على وجه التطريب بل لمجرد الاعلان
واعلم ان اصحاب الشافعي ذكروا ان الغناء وسماعه مكروهان وليسا
بمحرمين لكن السماع في محل الفتنة كالاجنبية والصبي حرام بالاجماع ويحرم
استعمال الات الغناء من شعار الخمارين كالطنبور والصنج والعود
والرباب والمزمار العراقي وساير الملاعب والاوتار واختلفوا في الدف
في غير العرس والختان والاصح انه مباح وان كان فيه جلاجل وما عداه
كالطبل الطويل المتسع الطرفين الضيق الوسط حرام والرقص على
نوعين احدهما ما فيه تثن للظهر وتكسر الاصابع وهو حرام والثاني
هو الخالي عنهما فنقل صاحب المهمات عن القفال الكراهة مطلقا وعن الاستاد
الكراهة بشرط التكلف وعن وسيط الامام الغزالي والحليمي والشيخ ابي علي
انه مباح وعن القاضي حسين وعن الغزالي في الاحياء انه مباح لاهل الاحوال
خاصة وعن الحاوي التحريم بشرط الكثرة مطلقا ونقل الاسنوي
في شرح المنهاج عن ابن الصلاح انه يحرم اذا انضم اليه الدف بلا خلاف
وذكر فيه ان من رقص ظاهرا مع من وجده فخارج عن الحياء والمروة
بالكلية وذكر في بعض شروح المنهاج انه انما يباح الدف اذا لم ينضم اليه
الرقص واما اليراع فقد قال الرافعي في المحرر ان المزمار العراقي حرام
وان اليراع لا يلحق بها وذكر في العزيز والصغير وليس المراد باليراع كل قصب
بل المزمار العراقي وما يضرب مع الاوتار حرام بلا خلاف فنفي كلامه في الكتب

تناقض على الظاهر المتبادر الا انه يحمل قوله بل المراد الى آخره حرام
ويجد شه انه قال في القونوي ويحرم اليراع وهو المزمار العراقي لا كل قصب
وقال النووي الاصح او الصحيح تحريم اليراع وهو هذه الزمارة يقال لها
الشبابة وذكر في الانوار ولا يحرم اليراع وقيل يحرم اليراع وهو الة يقال
له الشاهين وفي نسخة صحيحة الشهيرة عندنا وفي الفارسية ني والنايات
كلها حرام حتى الذي يقال له ناي انبان لانه من شعار الفساق وكذا السرنا ى
وليس المراد باليراع كل قصب بل المزمار العراقي وما يضرب مع الاوتار حرام
بلا خلاف لانه من شعار الفساق والمزمار الناي وذكر صاحب المهمات
ان المنع قد رجحه ابو حامد والخوارزمي وابن عصرون والجواز قال به
الماوردي والخطابي والروياني وصاحب المحيط وذكر الدميري سئل القاضي
حسين عن السماع فقال من يعتاد في كل اسبوع مرة او في كل شهر مرارا
فسق وردت شهادته وقال الشيخ عز الدين الرقص لا يتعاطاه الا
ناقص العقل واما الالات المحركة للامور الاخرة فلا بأس به والسماع
يختلف باختلاف السامعين والمسموعين وعلى الصورة المعهودة منكر
وضلالة لم يرد به نبي من الانبياء واجتماع الدف والشبابة قال جماعة
من العلماء بتحريمه ولم يقل الشافعي باباحته ومن نسب القائل بمنعه الى القصور
يؤدب ونسبته الى النبي صلى الله عليه وسلم افتراء وكذب يوجب التعزير
البليغ واعلم انه اشكل علي مدة وجه تجويز الرافعي لليراع مع انه
من شعار الفساق الى ان رايت في شرح الدميري لا نزاع في الاصح
لانه منشط على السير في الاسفار فاشبه الحداء قال ابن حزم فلما لم يأمر
ابن عمر نافعا بسد اذنيه ولم ينه الراعي دل على جوازه قال الرافعي

الرافعي روى ان داود عليه السلام كان يضرب بها في غنمه وقال الماوردي
يكره في الامصار ويباح في الاسفار فاندفع الاشكال لكن بقي ان
المسطور في كثير من كتب اللغة ان المزمار والزمارة واليراع بالفارسية
مطلقا ناي وقال في مهذب الاسماء المزمار ناي كه بر زنند واليراع
ني آبه وقوله كه بر زنند وايضا يشكل الفرق للامام النووي بين الدف
واليراع بالحل في الاول والحرمة في الثاني تامل ثم انه ذكر الشيخ الذهبي
في ميزان الاعتدال عيسى بن ميمون منكر الحديث قال ابن حبان يروي
احاديث كانها موضوعات روي مرفوعا اعلنوا النكاح واجعلوه
في المساجد واضربوا عليه بالدف ونقل صاحب اهم المهمات عن بعض الاصحاب
انه خصص اباحة الدف في النكاح بالبلدان التي لا ينكره اهلها فاما
في غيرها فمكروه كزماننا لانه قد عدل الى السخف والسفاهة تكملة قال الشيخ
ابن الجوزي في تلبيس ابليس الغناء يطلق على اشياء منها غناء الحجيج
في الطرق يذكرون اشعارا فيها وصف الكعبة وزمزم فسماع تلك الاشعار
مباح ومن معنى هؤلاء الغزاة في انشادهم اشعارا يحرضون بها
على الغزو والقتال وكذلك اشعار الحداة وربما ضربوا عليه بالدف
ومن هذا القبيل انشاد الصبيان الاشعار في يوم العيد كما روي عن
عائشة ان ابا بكر دخل عليها وعندها جاريتان في ايام منى تضربان
بدفين ورسول الله صلى الله عليه وسلم مسجى عليه بثوبه فانتهرهما ابو بكر
فكشف رسول الله وجهه وقال دعهن يا ابا بكر فانها ايام عيد ومن ذلك
اشعار ينشدها المتزهدون بتطريب وتلحين تزعج القلوب الى ذكر
الاخرة ويسمونها الزهديات فهذه كلها مباحة فاما الاشعار التي

ينشدها المغنون المتهوسون للغناء يصفون فيها المستحسنات والخمر
وغير ذلك مما يحرك الطباع ويخرجها عن الاعتدال ويثير منها حب اللهو
وهو الغناء المعروف في هذا الزمان وقد اضافوا الى ذلك ضرب القضيب
والايقاع به على وفق الانشاد والدف بالجلاجل والشبابة فغير مباحة
روي عن احمد روايات مختلفة في كراهية الغناء واباحته ووجه الجمع
ان انشاد الاشعار المرغبة الى الاخرة جايز والغناء بغيرها على الوجه
المعتاد الآن غير جايز وذهب مالك الى كراهة الغناء المعتاد حتى سئل
عما رخص فيه اهل المدينة من الغناء فقال انما يفعله الفساق وقال
الطبري كان ابو حنيفة يكره الغناء مع اباحته شرب النبيذ ويجعل سماع
الغناء من الذنوب وكذلك مذهب ساير اهل الكوفة الا في رواية
ولا يعرف بين اهل البصرة خلاف في كراهة ذلك والمنع منه الا في
رواية عبيد الله العنبري وقال الشافعي الغناء لهو مكروه يشبه
الباطل ومن استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته ومن اضاف
الى الشافعي جواز هذا فقد كذب عليه فقد اجمع علماء الامصار
على كراهة الغناء والمنع منه وانما رخص في ذلك من قل علمه وغلبه هواه
ومن قال لا اسمع الغناء للدنيا وانما اجد منه اشارات فهو مخطئ
من وجهين لان الطبع يسبق الى مقصوده قبل اخذ الاشارات
والثاني انه يستحيل وجود شيء يشار به الى الخالق **فرع** لو قال
رجل خداي را و رسول را و فرشتگان را گواه كردم كفر لانه اعتقد
ان الرسول والملك يعلم الغيب كذا في كثير من كتب الحنفية لكنه ذكر في المضمرات
انه لا يكفر لان الانبياء يعلمون ما كشف لهم من الغيب قال في عمدة الاسلام

الاسلام بالفارسية اگر منجم يا كاهني يا فال گويي از غيب سخن گويد
باور ندارد و اعتقاد نكند كه باور داشتن قول اين طايفه در كارها ی
غيبي كفر است وذكر في تفسير المحيط من قال اخبر عن المسروقات باخبار
الجن اياي فهو ساحر او كاهن ومن صدقه فقد كفر لان اخباره
يقع عن الغيب والغيب لا يعلمه الا الله الا ترى الى قوله تعالى فلما خر تبينت
الجن الاية فعلم الغيب لا يعلمه انسي ولا جني وذكر في الانوار انه من اعتقد
الغيب فقد كفر في الصحيح وقال ايضا حرم الضرب بالرمل والحصى والشعير
وذكر في الروضة واما الحديث الصحيح كان نبي من الانبياء يخط فمن وافق
خطه فذاك فمعناه من علمتم موافقته له فلا باس ونحن لا نعلم الموافقة
فلا يجوز لان الجواز معلق بمعرفة الموافقة وذكر في تفسير الملتقط لو قال
اتعلم الغيب فقال نعم قيل يكفر والاصح انه لا يكفر وذكر في تفسير المدارك
والاية اعني قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم على الغيب حجة على الباطنية
فانهم يدعون ذلك العلم لائمتهم فان لم يثبتوا النبوة له صاروا مخالفين
للنص حيث اثبتوا علم الغيب لغير الرسل وان اثبتوا له النبوة صاروا
مخالفين لنص اخر هو قوله تعالى خاتم النبيين وذكر صاحب الازهار
اختلفوا في تفسير الغيب قيل الذي لم يطلع الله عليه احدا من خلقه
وقيل ما غاب عنك وقيل ما لا يشاهد وان قرب وهو انواع
نوع يعلمه الله ولا يعلمه غيره ولا يطلع عليه احدا من خلقه وهو علم القيامة
وعلاماتها ونوع يعلمه الانبياء باعلام الله تعالى كعلم بعض الاسماء
والصفات والاسرار المختصة بهم وكالرؤية ليلة الاسراء المختصة
بمحمد صلى الله عليه وسلم ونوع يعلمه الناس اما بالتجارب والعادة

كطلوع الشمس والقمر والنجوم وغروبها واما بالاخبار كوجود الملائكة واما
بالكشف والالهام لصفاء القلب كما وقع للصحابة وساير الاولياء
فالصواب ان يفصل ويقال للغيب معان ومراتب فمن ادعى العلم
بالغيب المختص بالله تعالى كعلم القيمة وما يشابهها او المختص بالانبياء
والملائكة كرؤية الله سبحانه والتكلم معه كفر ومن ادعى العلم بالغيب في
غيرهما بالهام الله او تعليمه بوجه ما دون الاستقلال فلا يكفر ولا يخفى
ان كلام شرح المقاصد ربما يميل الى هذا التفصيل وهو الظاهر عندي
كما يقتضيه الانصاف فرع قال الحنفية الخروج الى السده كفر
لان فيه اعلان الكفر اقول ذكر في التفهيم للحكيم ابي ريحان هو في العاشر
من بهمن ماه وفي ليلته التي هي فيما بين اليوم العاشر وبين الحادي عشر
يوقد النيران بذوات الادهان والقبوب ويشرب حولها ثم يتجاوز
الى احراق الحيوانات فاما سبب تسميته فهو ان منه الى النوروز خمسون
يوما وخمسون ليلا وذكر في الزيج الايلخاني شب دهم دلو شب سده است
وان اخر شب چهل باشد فرع الخروج الى نيروز المجوس والموافقة معهم
فيما يفعلونه في ذلك اليوم من المسلمين كفر ذكر في الجامع الاصغر رجل اشترى
يوم النيروز شيئا لم يكن يشتريه قبل ذلك ان اراد تعظيم النيروز كما يعظمه
المشركون كفر وان اراد به الاكل والشرب والتنعم لم يكفر اذا اهدى الى
مسلم اخر شيئا ولم يرد به تعظيم ذلك اليوم ولكن جرى على ما اعتاده
بعض الناس لا يكفر ولكن ينبغي ان لا يفعل في ذلك اليوم خاصة ويفعله قبله
او بعده لئلا يكون تشبها باولئك القوم وفي الواقعات لو ان رجلا عبد
الله تعالى خمسين سنة ثم جاء يوم النيروز فاهدى الى بعض المشركين بيضة

بيضة يريد به تعظيم ذلك اليوم فقد كفر بخلاف ما لو اتخذ مجوسي دعوة
لحلق شعر راس صبي له ودعا الناس الى ذلك فحضر بعض المسلمين
دعوته واهدى اليه شيئا حيث لا يكفر كذا في الفصول العمادية وغيره
ما ياتي المجوس في نيروزهم من الاطعمة ونحوها الى الاكابر السادة ومن لهم
معرفة هل يحل اخذ ذلك وهل يضر ذلك دين الاخذ فقد قيل من اخذ على وجه
الموافقة لفرحهم يضر ذلك وان اخذ ذلك لا على وجه الموافقة لا باس
والاحتراز عنه اسلم كذا في خزانة المفتين فالنوروز هو اليوم
الاول من فروردين ماه وما بعده من الايام الخمسة كلها اعياد وسادسها
النوروز الكبير الذي هو عيد المجوس والاكاسرة كانوا يقضون
في هذا اليوم حوايج طبقات الناس كذا في التفهيم للحكيم ابي ريحان
النيروز اول السنة المستانفة واخر السنة الماضية واتخذت
الاعاظم تعظيمها سنة وهو اول يوم من فروردين ماه كذا في ربيع
الابرار للعلامة الزمخشري ودستور اللغة النيروز مختلف بين نيروز
السلطان ونيروز الدهاقين ونيروز المجوس كذا في الكرماني شرح
الهداية موافقا لايمان الخلاصة اقول فعلى هذا ينبغي ان لا يكون
تعظيم اول الحمل اعني نيروز السلطان كفرا كما اختاره كثير من مشايخ
زماننا واستاذينا فانه يخالف نيروز المجوس لكنه اختار الاكثر
من الائمة انه كفر بناء على ما ذكر في كتب الفقهاء الحنفية ويكره صوم يوم
النيروز والمهرجان ان تعمده ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك
ومن المشايخ من قال ان صامه تعظيما لعيد المجوس فهو مكروه وان صامه
شكرا لانقضاء الشتاء فلا باس به والافضل ان لا يصومه لانه

بشبه تعظيم هذا اليوم وتعظيم هذا اليوم حرام وقال صاحب النهاية
النيروز اصله نوروز وهما معربان فقد تكلم به عمر رضي الله عنه فقال
كل يوم لنا نوروز حين كان الكفار يبتهجون باليوم الذي يسمونه نوروز
وهو يوم في طرف الربيع وقريب منه ما ذكر في شرح النافع وذكر في الانوار
لك فيه النوروز اول الربيع والجواب انه اول فروردين يختلف
وقد وقع في سنة اربع وتسعين وثمانمائة في يوم السبت من عشر في الحجة
والشمس في الدرجة الثانية من القوس واول الحمل في هذه السنة كان في الثامن
والعشرين من تيرماه القديم من الشهور الفرسية ويجوز ان يكون في
زمان هؤلاء الفقهاء موافقا للحمل قال الحكيم ابوريحان في كتاب له
في ماهية السنة والاعياد النيروز اول يوم من فروردين ماه وهو اول
يوم من السنة الجديدة وكان يوافق فيما مضى دخول الشمس برج السرطان
بريجابهم اذا كبسوا السنين ثم يتردد في الربيع اذا تاخر فيكون زمانه
هو الذي يحدد السنة باسرها وقد زال هذا اليوم عن وقته حتى صار في زماننا
يوافق دخول الشمس برج الحمل وهو اول الربيع فجرى الرسم لملوك خراسان
فيه ان يخلعوا على اساورتهم الخلع الربيعية والصيفية واليوم السادس
هو روز خرداد ماه النوروز الكبير وعيد عند الفرس واعلم انه ذكر الحكيم
نظام الاعرج في شرح الزيج كلاما يخالف اصولهم حيث قال نوروز اول
روز بود كه ايزد تعالى جهان آفريد وستارگان را فرمان داد تا حركت
كردند از اول حمل وافلاك را دوران فرمود وهمچنين گويند كه آدم عليه السلام را
درين روز آفريد وايشان آدم را كيومرث خوانند وجمشيد نيز گويند
وبعض عرب او را سليمان خوانند كه در جهان طواف ميكرد ودرين روز

[illegible] غير مشهور عند المورخين

روز بر تخت زر نشست مرصع بجواهر وبفرمود تا آن تخت را بر هوا
كشيدند از سوى مغرب وروى با مردم كرد دران وقت كه آفتاب
از مشرق برآمد ونور آفتاب بر تاج وسرير او افتاد وشعاعي
سخت روشن پديد آمد چون مردم در هوا بديدند يكديگر را بشارت
دادند كه دو آفتاب برآمد واين را جشني بزرگ گرفتند
واورا جم نام بود وشيد پيش ايشان شعاع آن را بان اضافت
كردند وبعد از پنج روز از ماه فروردين ديگر باره جم بر تخت
نشست وسنتهاى نيكو نهاد واين را نوروز خاصه وبزرگ
نام نهادند واكاسره از اول فروردين تا ششم حاجتهاى خلق
مردم را روا كردندى اقول فعلى هذا ينبغي ان يكون تعظيم الايام
الستة التي في اول فروردين كلها كفرا للموافقة بقرار آخر
هو انه ينبغي ان لا يكره صوم هذا اليوم لانه على عكس تعظيمهم لكنه
ذكر الشيخ ابن الحجر ان اهل الجاهلية ايضا يعظمون الكواكب والاصنام
بالصوم تامل فرع يكره الانحناء في السلام للسلطان ومن غيره عند
الحنفية والشافعية اقول الانحناء المبين مطلقا على ما في كثير من كتب
الفقه ولا يخفى ان الابتلاء بذلك عام للخواص ايضا والجواب انه ذكر
في خطر الزاهدي شرح القدوري يكره الانحناء في السلام الى قريب الركوع ع
كالسجود وقال في التاج الانحناء الانعطاف وفسره بالفارسية
دوتاه شدن فرع سئل شيخ الاسلام ابو الحسن عن بكر بالغة
شفعوية المذهب زوجت نفسها بغير اذن وليها من حنفي المذهب
والاب لا يرضى بذلك ويرده هل يصح النكاح قال نعم وكذلك لو زوجت

من شفعوي وانه كان لا يصح عند الشافعي والزوجان يعتقدان ذلك المذهب
لكنا اذا كنا نعتقده خطأ قوله في ذلك وسئلنا عنه يجب علينا ان نجيب
على ما نعتقده ولو كان في السؤال ما جواب الشافعي في ذلك هل يصح عنده
يجب ان يقال صح عند ابي حنيفة كذا في التجنيس صاحب الهداية والخلاصة
اقول لا يلايم ما ذكر في القاعدي فانه قال اگر شافعي مذهبان
كاري كنند بر خلاف مذهب امام خود وبر مذهب امام اعظم روا بود
حنفي مذهب را شايد كه بر ايشان حسبت كند اجاب النجم انه الحسبة
على المعصية واجبة وذلك لان كل احد مكلف بالعمل على ظنه فاذا كان
في ظنه ان الشافعي اعلم بهذا الحكم من ابي حنيفة فقد وجب متابعته ولم يكن
به عذر الا مجرد شهوة فاما مبتدع كه خداي را جسم گويد مثلا بروي
حسبت بايد كرد كه خطاء اين قوم قطعيست ودر فقهيات بيقين معلوم
نشود لاجرم حنفي را نزيبد كه بر شافعي ومالكي حسبت كند بلكه انگاه
حسبت كند كه مذهب خود را خلاف كند پس اگر مرد وزن شافعي مذهب
از حنفي مذهب سؤال كنند كه ما نكاح بغير ولي كرده ايم روا بود جواب
چنين دهد كه بر مذهب مقتداي شما انگاه حسبت كند واگر كسي مطلقا
سؤال كند كه مردي زني خواست بنكاح بغير ولي روا بود جواب چنين
گويد كه بود مگر كه شافعي مذهب بود اقول هذا لا يلايم من وجه اخر
لما ذكر في جامع المضمرات فانه سئل انا نرى يوم الجمعة بعض الناس
يصلون التطوع عند الزوال هل ننهى ذلك قال لا لانه ان اعترضت
على هذا المصلي فعسى ان يجيبك انه يقلد في هذه المسئلة من يرى جواز ذلك
او احتج عليك بما احتج به من اجاز ذلك فليس يمكن ان تنكر على من تقليده

يقلد مجتهدا او احتج دليلا ولما في التجنيس والتمرتاشي فانه من راى غيره
يتطوع في الجامع عند الزوال يوم الجمعة لا ينبغي له ان يمنعه عن ذلك
كيلا يدخل تحت قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى ولانه لا يتيقن
بوقت الزوال فربما يكون قبله او بعده ولو تيقن ففيه خلاف ابي يوسف
وربما قلده هذا المصلي ولا ينكر على من فعل فعلا مجتهدا فيه او تقلد المجتهد
اقول كان الاول اشارة الى من فعل فعلا جايزا في مذهب غير المذاهب
والثاني تلويح الى من فعل ما هو جايز عند مقلده دون غيره وبالجملة هذا الكلام
من صاحب التجنيس مخالف لما ذكر في كراهية الهداية والكافي **فرع**
حكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذ وفي الفخذ اخف منه في السوءة
حتى ان كاشف الركبة ينكر عليه برفق وكاشف الفخذ يعنف عليه وكاشف
السوءة يؤدب ان لج وذلك لان كون الفخذ عورة في محل الاجتهاد
كما صرح في الهداية والتهذيب للامام محيي السنة واعجب منه ما نقل في
شرح القاصد عن المحيط في السوءة ادبه وان لج قتله ومخالف ايضا لما
في حقايق المنظومة قد صح انه قيل لابن مسعود ان قوما اجتمعوا في مسجد النبي
صلى الله عليه وسلم يهللون ويصلون ويرفعون الاصوات فذهب اليهم
ابن مسعود وقال ما عهدنا ذلك على عهد النبي عليه الصلوة والسلام
وما اريكم الا مبتدعين فما زال يذكر ذلك حتى اخرجهم من المسجد مع انه ذكر
في تفسير الاحقاف ان رفع الصوت بالذكر جايز ومخالف ايضا
لما ذكر في القنية **طم** عامي حنفي المذهب افتصد ولم يعد الطهارة اقتداء
بالشافعي في هذا الحكم لا يسوغ له ذلك **فع عك** ابتلي بالجرب والقروح
بحيث يشق عليه الوضوء الكل مكتوبة ليس له ان ياخذ بمذهب الشافعي

طلم ليس للعامي ان يتحول من مذهب الى مذهب ويستوي فيه الحنفي والشافعي
وقيل لمن انتقل الى مذهب الشافعي ليزوج له اخاف ان يموت مسلوب الايمان
لاهانته بالدين لجيفة قذرة فرع استفتي الشفعوية فوافقه جوابا
لا يسعه ان يختاره وللرجل او المرأة ان ينتقل من مذهب الشافعي الى مذهب
ابي حنيفة وعلى العكس ولكن بالجملية اما في مسئلة واحدة فلا يمكن
من ذلك وعن عبد السعد الخطيبي انه سئل عمن علق الثلث بتزوجها لا يحنث
على قول الشافعي فاختاره على انه مجتهد فيه بعد ما فهل يسعه المقام
معها فقال على قول مشايخنا العراقيين نعم وعلى قول مشايخنا الخراسانيين لا
فرع لا باس بان يوخذ في هذا بمذهب الشافعي لان كثيرا من الصحابة في جانبه
واعلم انه ذكر في الانوار ليس للحنفي ان ينكر على الشافعي اكله الضبع والضب
ومتروك التسمية ولا للشافعي ان ينكر على الحنفي النبيذ او ان ينكح بلا ولي
نعم لو راى الشافعي شافعيا يشرب النبيذ او ينكح بلا ولي ويطأها فله
ان ينكر لان كل مقلد يتبع مقلده ويعصي بمخالفته ولو راى من يخالف مقلده
فله ان يقول اما ان تعتقد ان مقلدنا اولى بالاتباع واما ان تترك ذلك
لكنه ذكر في كتاب الرجعة صاحب المهمات قال الرافعي فان وطئ الرجعية
معتقد التحريم يعذب وتبعه في الروضة وهو يعارض قولهم ان الانكار
لا يكون في المختلف فيه ثم ذكر في كتاب السير وما قالوا من عدم الانكار في
المختلف فيه محله اذا كان الفاعل لا يرى تحريمه فان كان ممن يراه فوجهان
الصحيح منهما انه كالمجمع عليه وقد استشكل صاحب المهمات هناك بان
الحنفي يحد اذا شرب النبيذ مع اعتقاد الحل دون التحريم والانكار
بالفعل ابلغ من الانكار بالقول تامل فرع قال المتاخرون من الشافعية

من الشافعية الخراسانيين لو حلف ليحمدن الله بمجامع الحمد او باجل التحاميد
فالبر ان يقول الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده ومعنى يوافي نعمه
اي يلاقيها ويكافي بهمزة في آخره اي يساوي مزيد نعمه ولو حلف
ليثنين على الله احسن الثناء فطريق البر ان يقول لا احصي ثناء عليك
انت كما اثنيت على نفسك وزاد بعضهم في آخره فلك الحمد حتى ترضى
وصور المتولي باجل الثناء واعظمه واعترض عليه النووي بانه لا اصل
لهاتين المسئلتين اقول يقرا من آخره وان الثناء اعم من الحمد فاذا كان
فرد من الحمد اجل افراد الثناء كلها لا يجوز ان يكون فرد آخر من الحمد
اجل افراده تامل فرع افضل الصلوات عند جمهور الشافعية
اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كلما ذكره الذاكرون وكلما سها عنه الغافلون
والمختار اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم
وبارك على محمد وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك
حميد مجيد كذا في الروضة او اللهم صل على محمد عبدك ورسولك
النبي الامي وعلى ال محمد وازواجه وذريته كما صليت على ابراهيم وعلى ال
ابراهيم وبارك على محمد النبي الامي وعلى ال محمد وازواجه وذريته
كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد
كذا في الاذكار والمختار عند الحنفية رواية الروضة لكن بتكرار انك
حميد مجيد من بين بل بزيادة وارحم محمدا وال محمد كما صليت وباركت
وترحمت على ابراهيم فما ذكر في بعض الكتب ان الافضل اللهم صل على محمد
وعلى ال محمد كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره الغافلون
فليس بصحيح على المذهبين السمط الثاني من العقد السادس

اصول الفقه

في اصول الفقه اصل ما يأتي به المكلف ان ساوى فعله وتركه
فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب
وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني
مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا
على رأي محمد واما على رأي ابي حنيفة وابي يوسف ما يكون تركه اولى من فعله
فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل
اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا
دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة كذا في التلويح وكثير من كتب الاصول
لكن قال في النهاية شرح الهداية ان هذه الرواية شاذة عن ابي حنيفة
فان ابا يوسف سأل عنه اذا قلت اكره فما تريد قال اردت التحريم اقول
هنا ابحاث الاول ان الواجب على قسمين ما ثبت بدليل قطعي يسمى فرضا
وما ثبت بدليل ظني يسمى واجبا فالمناسب لتقرير محمد ان يجعل الواجب ايضا
قسمين والا فالظاهر ان يعتبر الممنوع عن الفعل قسما واحدا اللهم
الا ان يقال المقصود من تقسيم الممنوع التصريح بان المكروه حرام
الثاني ان ترك التقسيم في الممنوع عن الفعل الى القطعي والظني غير ظاهر
على رأي الامامين بل المندوب والمباح ايضا ينقسم اليهما الثالث
ان المندوب ينقسم الى سنة الهدى وسنة الزوائد والاول ما يوجب
تركه الاثم او الاساءة ذكر في الكشف الكبير نقلا عن ابي اليسر اما السنة
فكل فعل واظب النبي صلى الله عليه وسلم وحكمها انه يندب الى تحصيلها
ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه بل تركه في حالة

في حالة فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه وزر
ثم قال سنة الهدى هي التي تتعلق بتركها كراهية او اساءة
والاساءة دون الكراهة وهي مثل الاذان والجماعة ولذا قال محمد
في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء
وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة
والسنن الزوائد هي التي لا يتعلق بتركها اساءة ولا اثم وذكر في المبسوط
ان سنة الهدى تركها ضلالة ثم نقل عن القاضي الامام ان نوافل
العبادات هي التي يبتدئ بها العبد زيادة على الفرائض والسنن
المشهورة وحكمها ان يثاب العبد على فعلها ولا يذم على تركها
لانها جعلت زيادة له لا عليه بخلاف السنة فانها طريقة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فمن حيث سبيلها الاحياء كان حقا علينا
فعوتبنا على تركها وبالجملة جعل المندوب مما لا يمنع عن تركه غير ظاهر
كيف وقد وقع الوعيد الشديد في الاحاديث الصحيحة على ترك السنن
كالجماعة الرابع انهم ذكروا ان النفل والمستحب دون سنن الزوائد
رتبة ولا يخفى ان جعل الصلوة النافلة اقل ثوابا من اعتبار التيمن
في الافعال غير ظاهر الا ان يقال الصلوة النفل من حيث العبادة ثواب
ومن حيث الاتباع برسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار النوع ثواب
والتفاوت بالاعتبار الثاني ولا شك ان المواظبة في سنن الزوائد
اكثر الخامس ان حرمان الشفاعة في المكروه غير ظاهر مع انه ثبت
الشفاعة لاهل الكبائر في الاحاديث الا ان يراد الشفاعة في نيل
الدرجات العلية المترتبة على الاعمال السنية من الفرائض والواجبات

والسنن دون الشفاعة في رفع العذاب عن المناهي والاوجه معنى
ان يراد درجة الشفاعة الموعودة للانبياء والاولياء وبالنظر الى غيرهم
لكن لا يوافقه ما نقله في بحث الاحكام من التلويح ان ترك السنة المؤكدة
مكروه يوجب حرمان الشفاعة لقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي
لم ينل شفاعتي الا ان الظاهر يراد بالسنة في الحديث الطريقة المسلوكة
والسيرة المشتملة على السنن والفرائض جميعا وبالترك المعنى العرفي
من الاعراض بالكلية او بحسب الاغلب لا بمجرد ترك عمل فرض او سنة كما لا يخفى
السادس ان المكروه عند الشافعية قد يطلق على الحرام وعلى ترك
الاولى كما في ترك صلوة الضحى لكن الشايع في اصطلاحاتهم ان المكروه
ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله والحرام ما يذم فاعله فهذا الاصطلاح بناء
راي الامامين ثم المكروه عندهم منهي عنه في الاصح كما ان المندوب مأمور به
مع انهم قالوا معنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب
شرعا نص الشارع عليه او على دليله فليتامل السابع انه لا نزاع
للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب ولا في تفاوت ما ثبت
بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان
جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق
دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان
عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا
سواء ثبت بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح قال الاسنوي
الشافعي من الفروع المخالفة لهذه القاعدة انه اذا قال طلاقك لازم
او واجب علي طلقت زوجته للعرف بخلاف ما اذا قال فرض علي لعدم

العزيمة والرخصة

لعدم العرف فيه اقول الترادف بحسب الشرع لا ينافي الفرق بحسب العرف
فائدة الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر
والعزيمة بخلافه كذا في اصول الشافعية وذكر فخر الاسلام البزدوي
العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم
لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وقال في التوضيح ان
ان كلمة الكفر حالة الاكراه رخصة لا مباح وذلك لانه لو لم يكفر كان مثابا
والمباح ما استوى الطرفان فيه ذكر في التوضيح من الرخصة ما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها فان حرمة الكفر قائمة
ابدا لان المحرم للكفر الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فتكون
حرمة الكفر قائمة لكن حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى
لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن فله ان يجري على لسانه ومنها
ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم
اي شهود الشهر قائم لكن الحرمة غير قائمة بناء على تراخي حكمه لقوله تعالى
فعدة من ايام اخر وقال في التلويح ومعنى الاستباحة في القسم الاول
ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط
الحرمة كمن ارتكب الكبيرة فعفي عنه وقال ايضا العلل الشرعية امارات
فيجوز تراخي الحكم عنها بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية
قطعية فتقوم الحرمة ببقائها وتدوم بدوامها فائدة غسل
السنة ثبت بنقل السلوك نفسه او بدليل يدل عليه كالحديث والمعقول
المذكورين في تقديم غسل اليدين حيث علل في الهداية ذلك بحديث
اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يغمسن يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا

فانه لا يدري اين باتت يده ولقوله ولان اليد آلة التطهير فيسن
البداية بتنظيفها ليحصل الطهارة بآلة طاهرة كذا في شرح الهداية
لشيخ الاسلام عصام الملة والدين فليتامل اذ يجوز ترك المواظبة عند
قيام الدليل والمعقول العارض كما في التراويح **فائدة** اذا وطي اجنبية
على ظن انها زوجته هل يوصف وطؤه بالحل او الحرمة وانما انتفى عنه الاثم
او لا يوصف بشيء منهما فيه ثلثة اوجه اصحها الثالث لان الحل والحرمة
من الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين
والساهي والمخطي ليسا من المكلفين وقال جماعة كثيرة بالحرمة والخلاف
يجري في قتل الخطا وفي اكل المضطر للميتة ومن اطلق عليه التحريم او الاباحة
جعل الحكم متعلقا بافعال العباد ليندرج فيه صحة صلوة الصبي ووجوب
الغرامة باتلافه واتلاف المجنون والبهيمة والساهي ونحو ذلك كذا
في التمهيد للشيخ الاسنوي الشافعي اقول فلا يكون معرفة تلك المسئلة
من الفقه مع ان الظاهر كونها منه اللهم الا ان يقال المطلوب في الفقه
اسناد الاحكام الخمسة نفيا او اثباتا **فائدة** ذكر الرافعي انه اذا
قال له علي الف في علمي او ظني لزمه في الاول دون الثاني فاعترض عليه الاسنوي
بان ظن المجتهد يوجب العمل قطعا اقول الفرق ان ظنه انما يعتبر في
الاستنباط مما لا يمكن فيه القطع من الكتاب والسنة بعد الاجتهاد والتامل
وهذا لا يجري فيما نحن فيه **اصل** ثواب النفل اكثر من ثواب الفرض بسبعين
درجة والقيام بفرض الكفاية افضل من القيام بفرض العين وقال الاسنوي
قياس ما ذكروه تفضيل سنة الكفاية كتشميت العاطس وابتداء السلام
والاضحية في اهل البيت على سنة العين اقول يبعد جعل التشميت افضل

افضل من صلوة العيد مثلا وجعل صلوة الجنازة افضل من الصلوات
المفروضة ايضا فان عدم صحة النيابة في العين يشعر بشرفه على الكفاية
وان اشتمل فعل ما على الكفاية على فعل العين ايضا فليتامل **اصل**
الخاص قطعي في موجبه فذكر الحنفية من فروعه ان ادنى المهر مقدر من قبل
الشارع لا يجوز النقصان منه من قبل العباد لانه قال تعالى قد علمنا
ما فرضنا عليهم اي على الازواج فذكر الاصوليون في تحقيقه ان الفرض
حقيقة في التقدير مجاز في غيره فتقدير المهر من الحق تعالى وتقدير الشرع
اما ان يمنع الزيادة او النقصان والاول منتف اجماعا ولما كان مخالفا
لتصريح الائمة بان الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل
المولى المدقق صدر الشريعة عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره
بالشارع فيكون ادنى المهر مقدرا خلافا للشافعي ولما لم يتبين
ذلك المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بشيء هو معتبر شرعا
في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة
دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد فذكر في التلويح التحقيق كلامه
ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فلفظ فرضنا
خاص في ان المقدر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا اتفق
منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب
اقول هنا ابحاث الاول انه لا يناسب حمل الفرض على التقدير مع انه
اسند العلم بذلك الى ذاته تعالى ولم يبين المقدر ايضا كما يظهر بالتامل
عند الانصاف بخلاف الايجاب للمهر والنفقة وغيرهما فان اصل وجوب
ذلك معلوم مقرر والمقصود من العبارة المبالغة في هذا الواجب

والاهتمام بالاتيان به الثاني انه اسناد نحو ضربت لا تقتضي الا كونه
المتكلم ضاربا لا ان غيره لا يتصف بالضرب اذ ليس فيه اداة القصر فلا يلزم
انه لا يصح من غير الشارع ايضا التقدير ولو في صورة من صور النكاح
الثالث ان اثبات الحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احدهما
ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكتابة عبارة عن الشارع وصدر الشريعة
تعرض للاخيرة والاصوليون للاولى فلا عدول فيه والجواب ان الحجة
عليه لا يتوقف على كون الفرض خاصا في التقدير كما اختاره الاصوليون
بل مجرد كونه مستعملا ههنا فيه ولو بالقرائن كاف فيثبت العدول
الرابع انه لا حجة في هذه الاية اصلا على الشافعي اصلا لان المقدر غير مبين
صريحا فكما تبينه ابو حنيفة بالقياس كما سبق تبينه هو ايضا بقياس الثمن
وقد اعترف الحنفية بالمماثلة بينهما حيث قالوا يجوز للمرأة ان تمنع نفسها
عن دخول الزوج لاجل المهر المعجل كما يجوز حبس المبيع لاجل الثمن ولا شك
ان تقدير المهر بما لا يصلح ثمنا له نوع تعيين فان الحبة والحبتين لا تصلح
ثمنية اصل الواجب اذا لم يكن متعلقا بمقدار معين بل معلقا
على اسم يتفاوت بالقلة والكثرة كمسح الراس والمسح على الخف ونحوهما
اوادا فيه على الاسم فالصحيح ان الزائد نفل لانه يجوز تركه كذا ذكره الاسنوي
في التمهيد لكن المفهوم من كلام الحنفية عكسه فانهم صرحوا بانه لو قرأ
في الصلوة جميع القران فالجميع يقع فرضا اصل من مخصصات العام
زيادة بعض الافراد على معنى العام باجزاء او نقصانه فلو حلف لا ياكل فاكهة
ولا نية له لم يحنث باكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها
وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ

التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن كذا يستفاد من التلويح
وذكر في الكافي ان التفكه هو التنعم وذا انما يكون بما لا يتعلق به البقاء
والقوام بان لا يصلح غذاء ودواء وهذه الاشياء تصلح لها فالرطب
والعنب يوكلان غذاء ويتعلق بهما البقاء فبعض الناس يكتفون بهما في
موضع من المواضع والرمان يوكل للتداوي فيتحقق القصور في معنى التفكه
اقول في كون هذه الثلثة زائدة على ساير الفواكه في الغذائية والدواء
تامل والاظهر ما ذكره صاحب المحيط العبرة للعرف فما يوكل على سبيل
التفكه عادة ويعد فاكهة في العرف يدخل تحت اليمين وما لا فلا اصل
ذكر الشافعية ان مبنى الفقه على اربع قواعد اليقين لا يرفع بالشك
والضرر يزال والعادة محكمة والمشقة توجب التيسير اصل النكرة خاصة
في غير موضع النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة وغير المصدرة
بلفظ كل مع ان شئ من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عام وفيه انه
لا فرق بينهما فان جعل من دخل اولا عاما فكل نكرة كذلك وقد ذكر
بعض المحققين للفرق بان العبارة في مثل من دخل اولا متعرضة
للعموم على سبيل البدل وذلك لان معناه بالفارسية هر كسي كه
در ايد بخلاف النكرة فان معناها فردما وانت خبير بانه لا تعرض
للكثير من الالفاظ العامة للعموم صريحا كما في النكرة المنفية والنكرة الموصوفة
اصل اذا اعيد لفظ المعرفة او النكرة فالمعاد اي اللفظ الثاني
ان كان معرفة فهو عين الاول والا فهو غيره هذا هو الاصل الشائع
بلا قرينة وقد يتخلف الاصل بقرينة اقول قد ذكروا ان طريق التعريف
ح هو اللام او الاضافة ولا يخفى انه يجوز ان يكون الموصول بل العلم ايضا

قال صاحب الكشاف في سورة الم نشرح ان المعرف بلام العهد بمنزلة تكرار
العلم اصل اي تعم بالحاق الصفة المعنوية بها فانه قال ان عبيدي
ضربك فهو حر فضربوه جميعا او على الترتيب عتقوا جميعا وان لم يعتقوا
جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة
مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها
اقول اذا كان المخاطب شجاعا مجدا في دفع الخصم بحيث يصعب ضربه
لواحد لكنه يمكن فالمقصود من قوله ان عبيدي ضربك اظهار جلادة العبيد
فاذا ضرب الجميع ينبغي ان لا يعتقوا لفوات المقصود على قياس المسئلة الاولى
اصل المشهور ان المطلق والمقيد اذا وردا على حكم واحد في حادثة واحدة
في صورة الاثبات يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة
فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما
ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المامور
والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور اقول ينبغي ان يذكر
قيد آخر هو اتحاد السبب اذ لا يلزم التناقض عند اختلافه فان كفارة
اليمين الغموس فرضا مثلا يجوز ان لا تحصل بغير المتتابعات وكفارة اليمين
في المستقبل تحصل به ايضا بغير امر آخر هو انه لا يلزم الحمل فيما اذا كان
الحكم الجواز اصلا كما لا يخفى اصل انما يجوز اطلاق اسم المسبب على السبب
اذا كان المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك اقول
هذا غير لازم في القواعد البيانية ولا شك انها من مبادي الاصول
ولا وجه للمخالفة بين فن وبين مباديه في مثل ذلك وقد شرط صاحب
الكشف اختصاص المسبب بالسبب وذلك ايضا غير متعارف اللغة اصل المجاز

المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف ومحمد
في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية
خلف عن التكلم بهذا اللفظ في اثبات البنوة وعندهما ثبوت الحرية
بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة وحاصل الخلاف انه اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ
ام لا فعندهما يشترط بحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا
بل يكفي صحة اطلاق هذا اللفظ من حيث العربية فيتعلق بقولنا هذا
ابني للاكبر عنده خلافا لهما اقول الانصاف ان المجاز خلف عن الحقيقة
باعتبار انه اذا اطلق اللفظ فهم المعنى الحقيقي قطعا ثم حمل عليه واعتبر
ثبوته وحكمه ان لم يكن مانع وقرينة صارفة عن اعتبار الحمل عليه فانه اذا
وجد المانع والقرينة حمل على معنى مجازي يعتبر علاقته مع المعنى الحقيقي
فالظاهر اعتبار الخلفية في الحكم لكن اشتراط الامكان في المعنى
الحقيقي وحكمه مما لا وجه له بحسب قاعدة العربية اصل ليس حتى
في كلام العرب للعطف المحض بل الفقهاء اخترعوه استعارة فجعلوها
بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب اقول اذا لم يكن
حتى في لغة العرب ولا في العرف مستعملة في العطف المحض بعد جعل الفقهاء
اياها مستعارة له وتفريع الاحكام على ذلك بل الوجه ان يقال فيما
لا يصلح للغاية والمجازاة يحمل على معنى يناسب الحقيقة بوجه من الوجوه
لكن بشرط القرائن الدالة على ارادة المتكلم للمجاز فلا تخصيص بمعنى الفاء
بل ذلك مفوض الى قصد المتكلم بحسب القرائن اصل كلمة على للوجوب
في المشهور عند الاصوليين قال صاحب الكافي في مسائل الخلع ان حقيقة على

للاستعلاء فان تعذر يحمل على اللزوم فان تعذر يحمل على الشرط اقول
قد تستعمل للاستحباب ايضا كما هو المفهوم من مسائل الاستبراء من الهداية
وعلى في اللغة للاستعلاء حقيقة نحو زيد على السطح او مجازا نحو عليه دين
ثم المفهوم من كتب الاصول ان المراد بالشرط في معنى على الشرط النحوي
ولا يطرد ذلك كما في قولهم طلقي نفسك على الف كذا فان المعنى ان طلقتني
فلك الف كذا **اصل** الحكم الثابت بنفس النظم ان كان النظم سيق له فهو
العبارة والا فالاشارة قال تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى
فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ثم قال
تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم الاية سيق
النظم لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم اذ حقيقة
الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولذا لا يسمى ابن السبيل
اي من له مال لا معه فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال
بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكونه
بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة للتشبيه بالفقراء
بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي
لا الحسي قلت الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين
حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم كذا ذكره الاصوليون وقال
المفسرون اختلف في قسمة الفيء فقيل يسدس لظاهر الاية ويصرف
سهم الله في عمارة الكعبة والمساجد وقيل يخمس لان ذكر الله للتعظيم ويصرف
الان سهم الرسول صلى الله عليه وسلم الى الامام على قول والى العساكر على قول
والى مصالح المسلمين على قول وقيل يخمس خمسه كالغنيمة وقوله للفقراء

للفقراء بدل من لذي القربى وما عطف عليه فان الرسول لا يسمى فقيرا اقول
هنا ابحاث الاول ان الابدال يقتضي اشتراط الفقر في ذي القربى وليس
بشرط لا يقال الابدال صحيح على راي الحنفية فانهم قائلون باشتراط
الفقر لانا نقول كان لاغنياء ذوي القربى نصيب زمان النبي صلى الله
عليه وسلم اتفاقا والاية مطلقة غير مخصصة بزمان ما الثاني ان الفقير اعم
من ذي القربى والبدل لا يكون اعم والجواب انه خاص بحسب المراد والقرينة
الثالث ان الفقير بحسب اللغة المحتاج وفي الشرع من له ادنى شيء عند الحنفية
ومن لا مال له ولا كسب يقع موقعا من حاجته كما اذا احتاج الى عشرة
ولا يملك الا درهمين او ثلثة عند الشافعي فان حمل على اللغة لا يلزم
زوال ملكهم وان حمل على الاصطلاح لا يصح الابدال لانه مقابل لابن السبيل
والمسكين قطعا نعم الظاهر المناسب للاية الحمل على اللغة اذ المقصود
الاصلي في ذوي القربى واليتامى الفقر والاحتياج وكذا المهاجرة والنصرة
الرابع انهم استدلوا بقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا ان الكافر لا يرث من المسلم **اصل** الافعال الصادرة عن
شخص قبل البعثة ان كانت اضطرارية كالتنفس فهي غير ممنوع منها
وان كانت اختيارية ففيه ثلثة اقوال للثلث فيه وغيرهم احدها
انها على الاباحة وثانيها على الحظر ثالثها وهو راي الاشعري التوقف
بمعنى عدم العلم واختاره الامام الرازي لكنه ذكر ان الاصل في المنافع
هو الاباحة على الصحيح وهذا فيما بعد الشرع واذا علمت ذلك فللمسئلة
فروع منها اذا وقعت واقعة ولم يوجد من يفتي بها فحكمها كما قال
في قضاء الروضة حكم ما قبل ورود الشرع قال والصحيح في ذلك انه لا حكم فيها

ولا تكليف اصلا ولا يواخذ صاحب الواقعة فيها ومنها ما لو خفي
عليه المقدار المعفو عنه من النجاسة او خفي عليه جنسه ولم يجد من يعرفه
فيتجه بناؤه على هذا الاصل كذا في التمهيد للاسنوي الشافعي في بحث
الامر ثم قال في اواخر الكتاب المختار في الافعال قبل البعثة هو التوقف
وبعد الشرع الاصل في المنافع الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
وفي المضار اي مولمات القلوب هو التحريم لحديث لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام لكنه قال النووي في شرح المهذب الاصح التوقف ومن فروع
القاعدة اذا وجدنا شعرا لم يدر انه من ماكول ام لا فهو نجس او طاهر
الاصح الثاني وايضا اذا راى شخصا لم يدر اهو ممن يحرم النظر اليه فيتجه
تخريج جوازه على هذه القاعدة وكذا الثوب المركب من الحرير وغيره
اذا كان وزنهما سواء في حله وجهان على هذه القاعدة الاصح الحل
فليتامل اصل الكلام ونحوه كالقول والكلمة حقيقة في النفساني
فقط على ما في باب الاوامر من المحصول ومشترك بينه وبين اللفظي
عند المحققين على ما في مبادي المحصول وغيره اقول هذا هو الظاهر المتعارف
ولذا لا يصح النذر بدون اللفظ وايضا لو حلف لا تكلم فلانا لا يحنث
بما في القلب وكذا لو حلف لا يقرأ او لا يذكر اذا علمت ذلك فمن فروع
المسئلة ان الصائم اذا شاتمه انسان او قاتله فليقل اني صائم على ما
في الحديث وقد اختلفوا في ذلك القول باللسان او بالقلب واختار
الرافعي الثاني لاظهار العبادة رياء والنووي الاول وحكى الروياني
وجها آخر واستحسنه انه ان كان صوم رمضان يقوله بلسانه
وان كان نفلا يقوله بقلبه اصل الفعل المضارع المثبت حقيقة

حقيقة في الحال والاستقبال كما هو المشهور وقيل حقيقة في الحال فقط
وقيل عكسه وقيل حقيقة في الحال لا يستعمل في الاستقبال اصلا
ولو مجازا وقيل عكسه اذا علمت ذلك فللمسئلة فروع منها قال الزوج لزوجته
طلقي نفسك فقالت اطلق فلا يقع في الحال شيء لان مطلقه للاستقبال
فان قالت المرأة اردت الانشاء وقع في الحال كذا نقله الرافعي
عن البوسنجي وزاد في الروضة فقال ولا يخالفه قول النحاة ان الحال
اولى اذا تجرد لانه ليس صريحا في الحال وعارضه اصل بقاء النكاح قلت
وما ذكره كلام ناقص لانه اذا لم يكن صريحا في الحال فلا يلزم تعين الاستقبال
لان المشترك لا يتعين احد محتمليه الا بمرجح فينبغي الاقتصار على التمسك
بان الاصل بقاء النكاح مع ان حمل المشترك على جميع معانيه معا
مذهب الشافعي ومنها انه اذا قال اقسم بالله لافعلن فالاصح
انه يكون يمينا ولا يحمل على الوعد ومنها انه اذا قيل للكافر آمن بالله
او اسلم فقال اومن او اسلم فانه يكون مؤمنا كذا في التمهيد للاسنوي
فتأمل اصل اسم الفاعل حقيقة باعتبار الحال اتفاقا وباعتبار
الاستقبال مجاز قطعا وباعتبار الماضي فيه خلاف هذا اذا كان
المشتق محكوما به واما اذا كان محكوما عليه مثل الزانية والزاني
والسارق والسارقة ونحو اقتلوا المشركين فانه حقيقة مطلقا والا
لامتنع الاستدلال بالنصوص المستقبلة باعتبار زمان الخطاب
ولا قائل بامتناع الاستدلال والاصل عدم التجوز اقول فيه بحث
ومن فروع المسئلة اذا قال الكافر انا مسلم هل يحكم باسلامه فيه خلاف
وكان وجه عدم اسلامه انه قد يسمي دينه الذي هو عليه اسلاما

كذا في التمهيد اقول فيه نظر اصل اذا صح في تركيب لفظ يصح اقامة
مرادفه مقامه قطعا عند ابن الحاجب لكنه اختار صاحب المحصول
والحاصل انه لا يجب ذلك وقال البيضاوي ان كانا من لغة واحدة وجب
صحة الاقامة والا فلا اذا عرفت ذلك فمن الفروع ان قوله عليه الصلوة
والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مقتضاه تعين
هذا اللفظ لكن ذكر الحليمي انه يقوم مقامه الفاظ اخر فقال ويحصل الاسلام
بقوله لا اله الا الرحمن او الباري ولو قال احمد او ابو القاسم رسول الله
فهو كقوله محمد رسول الله وذكر النووي انه لو قال في التشهد اللهم صل
على احمد لم يكف بخلاف النبي والرسول ومقتضى كلامهم انه لو عبر في التشهد
بالرسول عوضا عن النبي المذكور اولا وبالنبي عوضا عن الرسول المذكور
في اخره لم يكف في الصحيح وفي صحيح البخاري انه صلى الله عليه وسلم لما علم الصحابي
الذكر المعروف الذي في اثنائه امنت بكتابك الذي انزلت ونبيك
الذي ارسلت فشرع الصحابي يعيد ما سمعه ليحفظه فعبر بقوله
ورسولك الذي ارسلت فقال له النبي لا قل ونبيك الذي ارسلت
كذا في التمهيد ذكر الشيخ ابن الحجر في شرح هذا الحديث المذكور في تعليم
الصحيح قال القرطبي تبعا لغيره هذا حجة لمن لم يجز نقل الحديث بالمعنى
وهو الصحيح من مذهب مالك ثم ذكر وفي الاستدلال به على منع الرواية
بالمعنى فيه نظر لان من شرط الرواية بالمعنى ان يتفق اللفظان في المعنى
المذكور وقد تقرر ان النبي والرسول متغايران لفظا ومعنى فان النبي
هو المنبأ من جهة الله بامر يقتضي تكليفا فان امر بتبليغه الى غيره فهو
رسول والا فنبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن انه نبي

نبي دون العكس فاراد صلى الله عليه وسلم ان يجمع بينهما في اللفظ حتى
يفهم من كل واحد منهما من حيث النطق ما وضع له وليخرج عما يكون شبه
التكرار في اللفظ من غير فائدة وكان الاولى ان يقال ان الفاظ الاذكار
توقيفية ولها خصائص واسرار لا يدخلها القياس فيجب المحافظة
على اللفظ الذي ورد به ولعله اوحي اليه بهذه الكلمات
فيتعين اداؤها بحروفها اقول يقرا ان الاول ان القوم لم يفرقوا
في تجويز الرواية بالمعنى ومنعها بين الفاظ الاذكار وغيرها الثاني
ان من لم يجوز اقامة كل من المترادفين مقام الاخر فالظاهر انه ينبغي
ان لا يجوز نقل الحديث بالمعنى اصل مفهوم الزمان والمكان
حجة عند الشافعي والجمهور ومن فروع المسئلة ما اذا قال لوكيله افعل هذا
ثم قال افعله في هذا اليوم او في هذا المكان فقياس هذا انه يكون ممنوعا
له فيما عدا ذلك كذا في التمهيد اصل الامر يستعمل في الكراهة والتحريم
حتى قال بعضهم انه حقيقة فيهما وكان وجهه انه يستعمل في التهديد المتوعد
عليه اما حرام او مكروه اقول بل الوجه ان فعل الكف ودع في معنى
النهي نعم التحقيق ان مثل ذلك للوجوب فان الكف فعل والمقصود
لكنه يلزم منه حرمة ما يتعلق به الكف ولا يقتضي ذلك ان يكون النهي
ايضا للوجوب فان مدلوله ترك المنهي عنه قطعا لا بمعنى الكف
كما لا يخفى اصل الامر المطلق عند جماعة كالامام الرازي وابن الحاجب
لا يدل على تكرار ولا على مرة وان كان لا يمكن في اقل من مرة الا ان
اللفظ لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكتا
عنه وعند جماعة يدل بوضعه على مرة ونقل ذلك عن اكثر اصحاب

الشافعي وعند جماعة يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر لكن بشرط
الامكان وعند جماعة لاحدهما فيتوقف فيه واذا تقرر ذلك فمن فروع
المسئلة اذا سمع مؤذنا بعد مؤذن فهل يستحب اجابة الجميع لقوله
عليه الصلوة والسلام اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول يحتمل تخريج
ذلك على ان الامر يفيد التكرار ام لا لكن اذا قلنا انه لا يفيده من جهة
اللفظ فانه يكون من باب ترتيب الحكم على الوصف المناسب فيتكرر الحكم
بتكرر علته وذكر الشيخ عز الدين انه يستحب اجابة الجميع ويكون الاول
آكد الا في الجمعة فانهما في الفضيلة سواء وكذلك في الصبح اذا وقع الاول
قبل الوقت فلان الاذان الاول منهما وان كان له فضيلة بالتقدم لكن
الاذان الثاني في الجمعة مشروع في زمانه صلى الله عليه وسلم والثاني
في الصبح واقع في الوقت وقال النووي في شرح المهذب لا اعلم في المسئلة
نقلا والمختار ان الاستحباب شامل للجميع الا ان الاول متأكد يكره تركه
انتهى والذي قاله الشيخ عز الدين اشمل منه واوجه منهما ان يقال
ان لم يصل فيستحب الاجابة مطلقا ويكون الاول آكد الا في الصبح والجمعة
وان كان قد صلى مجيب استحببنا الاعادة في جماعة اجاب لانه يدعو
بالاذان الثاني ايضا والا فلا كذا في التمهيد **اصل** الحكم المعلق بمن
الشرطية ونحوها لا يقتضي التكرار وان اقتضى العموم ومحله اذا كان الفعل
الثاني واقعا في محل الاول فاما اذا وقع الثاني في غير محلها تكرار وجب
تكرار الحكم كقوله من دخل داري فله درهم فاذا دخل دارا ثم دخل دارا اخرى
استحق درهمين كذا ذكره النووي في باب الاحرام بالحج من شرح المهذب
قلت ونظيره الطلاق ونحوه كذلك ايضا من التمهيد واعلم انه ذكر في

كتب الحنفية عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى
ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة التكرار او العموم او المرة او الخصوص
يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه مذاهب قال عامة العلماء
الحنفية انه لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا
او معلقا بوصف او شرط وانما يستفاد العموم والتكرار بدليل خارجي
كتكرار السبب مثلا **اصل** النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطي لانه
لما ورد في القران مرادا به العقد في مثل وانكحوا الايامى منكم ومرادا
به الوطي كقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
والاشتراك مرجوح بالنسبة الى المجاز فوجب المصير الى كونه في احدهما
مجازا ولا شك ان العقد سبب للوطي وهو العلة الغائية له غالبا
فان جعلناه حقيقة في العقد مجازا في الوطي كان ذلك المجاز من باب
اطلاق اسم السبب على المسبب وان جعلناه بالعكس كان من اطلاق
اسم المسبب على السبب والاول هو الراجح لان السبب المعين يدل على
المسبب المعين بخلاف العكس ومن فروع ذلك لو حلف على النكاح
ولم ينو شيئا يحمل على العقد لا على الوطي كذا في التمهيد اقول ذكر
في المغرب للحنفية اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزوج مجازا لانه سبب
للوطي المباح واليه اشير كلام الاصوليين من الحنفية ولو اعتذر
الاكثرون حيث جعلوا اشتراط الدخول في تحليل المطلقة الثلاث
بالحديث لا بالكتاب وقالوا ان النكاح وان كان حقيقة في الوطي الا
انه لا يضاف الوطي الى المرأة حقيقة لانها محل الوطي فكانت موطوءة
لا واطئة وينبغي ان يعلم ان النكاح في اصل اللغة حقيقة في الضم كما هو

المشهور لكنه جعل في المغرب هذا المعنى ايضا مجازيا واعلم انه اختار الرافعي
انه اذا قال للزوجة انكحي يكون من كناية الطلاق وزاد النووي انه كناية
اذا خاطبها بخلاف ما اذا خاطب الولي فانه صريح فاعترض الاسنوي
بان كلام النووي لا يستقيم الا على قولنا انه حقيقة في العقد مجاز في الوطي
فان قلنا بالعكس فلا وان جعلناه مشتركا فان قلنا ان المشترك يحمل
على جميع معانيه اتجه ذلك والا فلا بد من مراجعة اقول النكاح بمعنى
العقد يحتمل الصحيح والفاسد لكن الاصل الصحة فلذا يكون صريحا في الطلاق
فكذا الوطي من المسلم يحمل على الاباحة اذا كان قابلا له كالولي الغير المحرم
فيستلزم الطلاق ففي المسئلة تفصيل تامل اصل الامر المجرد عن القرائن
لا يدل على فور ولا على تراخ بل على طلب الفعل خاصة وهذا هو المنسوب الى
الشافعي واصحابه فلو قال لولي امراته زوجها فان ذلك لا يكون اقرارا
بالفراق وان قال الامام القفال بانه اقرار به بل فيه تفصيل ان كان الامر
للفور كما زعم جماعة فهو اقرار والا فلا كما هو الحق ثم الصحيح من مذهب العلماء
الحنفية انه للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عندهم عدم التقييد بالحال
لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من الفور وغيره فبين الحنفية والغير
لا مخالفة في الحقيقة والمآل اصل النهي يطلق على المحرم والمكروه بخلاف
لا تفعل ونحوه فانه عند التجرد عن القرائن يحمل على التحريم كما صرح به الامام
الرازي وغيره ونقل الاسنوي نص الشافعي فيه اصل قال الحنفية
النهي عن الفعل الحسي عند الاطلاق يقتضي القبح لعينه فلا يترتب عليه الاحكام
المقصودة منه وعن الفعل الشرعي يقتضي القبح لغيره فيكون مشروعا باصله
مسقطا للقضاء غير مشروع بوصفه هذا عند الاطلاق وقد يدل

الدليل في النهي عن الحسي على انه لمجاور منفصل كالنهي عن القربان في
حالة الحيض للاذى فلا يكون لعينه حتى لو قربها ووجد العلوق ثبت النسب
اتفاقا وكذا قد يدل الدليل على ان النهي في الشرعيات لعينه فباطل
كالنهي عن بيع ما في بطون الامهات وما في اصلاب الآباء او على ان
النهي لمجاور فهو صحيح مكروه كالبيع وقت النداء اقول يرد على هذا
ان يكون الصلوة من الحايض مشروعا مسقطا للقضاء فيما اذا نذر ان
يصلي في هذا الشهر بل يكون صحيحة مكروهة ولم يقل احد بذلك تامل واعلم
انهم ذكروا ان النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة لمجاور فان شغل
مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن
اقول فيه ان الصلوة عبارة عن حركات وسكنات فشغل المكان
جزء الصلوة فالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة لجزئها نعم يمكن
ان يقال نفس شغل هذا المكان ليس بقبيح بل باعتبار انه تعلق به
حق الغير ثم انهم اعترضوا على اصلهم بان المنهي عنه معصية فلا يكون
مشروعا لما بينهما من التضاد ولذا لا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء
فاجابوا بان الاجماع على ثبوت الملك بالمال المباح دليل على ان النهي
عنه لغيره وهو عصمة المحل وتلك غير ثابتة في اموالنا في حقهم لانهم
يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فاعترض صاحب الكشف بانه
يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء
واباحتها ومع ذلك لا يملكونها والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان الرقاب
في الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليها كالاموال وهو ممنوع كيف
وقد قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم والمملوكية تنافي الكرامة واذا لم يكن

تملك الرقاب مباح الاصل لكون النهي فيه لعينه الا ترى انهم جعلوا النهي عن
النكاح في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم للنهي لعينه مع انه من قبيل النهي
عن الشرعيات بقرانه يلزم ان لا يملكوا اموالنا بدون احرازهم اياها
في دارهم فان ذلك غير لازم في زعمهم مع ان الاحراز شرط عند الحنفية
وذكر الشافعية في كتبهم مذاهب منها انه لا يدل على الفساد مطلقا
ونقله صاحب المحصول عن اكثر الفقهاء ومنها انه يدل عليه مطلقا وصححه
ابن الحاجب ومنها انه يدل عليه في العبادات دون المعاملات
ومنها انه يدل مطلقا في العبادات وكذلك في المعاملات الا اذا رجع
الى امر مقارن للعقد غير لازم واختار هذا القول الامدي ونقله
بالمعنى عن اكثر اصحاب الشافعي ورايت في البويطي والرسالة مثله
اذا عرفت ذلك في التفاريع الفقهية عندنا في العقود موافقة لما ذكرنا
ولذا صححنا البيع وقت النداء وبيع الحاضر للبادي والبيع والشرى
على بيع اخيه وشرائه ونحو ذلك لكونه مقارنا غير لازم وابطلنا
شراء الغائب وبيعه والتفريق بين الجارية وولدها للزوم المعنى
واما العبادات فاجبنا بالقاعدة في اكثر الاشياء كالصلوة
في الاوقات المكروهة وصوم يوم الشك فان الصلوة او الصوم
لم ينعقد لكنا خالفنا بالصحة مع التحريم عند استعمال المغصوب في الطهارات
والصلوة كالمياه والتراب والخف والاحجار وغير ذلك فان الوضوء
او الصلوة صحيحة مع تحريم استعمال تلك الاشياء ثم التمهيد اقول
هذا التفصيل بين العبادات والمعاملات انما يظهر على القول الاخير وذكر
الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر

في الاوامر مستعمل في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري
وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع من المعاني
اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه الصلوة والسلام
دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي هذا الكلام ظاهر المنع
جدا مع انه يلزم ان يثبت حرمة المصاهرة بين مزنية الاب والولد
لان النكاح حينئذ لا يحمل في الاية على العقد اصل المعرف بالاضافة
او اللام فالاصل الراجح فيه العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال
التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار
الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود
قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد
في الخارج خصوصا في الجمع كذا في التلويح اقول فيه بحث اما اولا
فلان الحكم على الفرد المعين المعهود ايضا قليل سيما في العلوم والحكمية
يحتاج الى القرينة من تقدم الذكر ونحوه فالظاهر ان يقال يراد العهد
الخارجي عند تقدم العهد ثم الاستغراق كما اشتهر في اصول الشافعية
الجمع المضاف والمحلى باللام التي ليست للعهد اذا لم يكن قرينة عدم
العموم واما ثانيا فلان التفاوت بين افراد التعيين المدلول
باللام محل تامل واما ثالثا فلان الاستغراق وان كان هو المفهوم
في الخطابيات لكن العهد الذهني غير متبادر في المقام الاستدلالي
كما لا يخفى قال صاحب الكشف الكبير اللام لتعريف المعهود والا فلتعريف
الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض ثم الحقيقة لما كانت صالحة للواحد
والكثرة كانت اللام للاستغراق ولغيره بحسب اقتضاء المقام سواء

كان اللفظ مفردا او جمعا وقال الحنفية الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس
فهو بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر
بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا تحل لك النساء واعلم انه
فرع الاسنوي الشافعي على هذا الاصل التلقيب بملك الملوك وشاهنشاه
فقال ينظر ان اراد ملوك الدنيا ونحوه وقامت قرينة للسامعين
دل على ذلك جاز سواء كان متصفا بهذه الصفة ام لا كغيره من الالقاب
الموضوعة للتفاؤل او المبالغة وان اراد العموم فلا اشكال في التحريم
اي تحريم الوضع بهذا القصد وكذلك التسمية بقصده سواء قلنا انه
للعموم او مشترك بينه وبين الخصوص اقول التلقيب لا تعلق له بهذا
الاصل بل هو بواسطة سوء الادب كما ستعرفه قريبا ثم نقل عن الشيخ
عز الدين انه يحرم الدعاء للمؤمنين والمؤمنات بمغفرة جميع الذنوب
او بعدم دخولهم النار لانا نقطع باخبار الله واخبار الرسول صلى الله
عليه وسلم ان منهم من يدخل النار ثم نقل عن الرافعي انه لو قال انت طالق
ان تزوجت النساء انه يحنث بثلثة وانه لو حلف ليصومن الايام
يحتمل حمله على ايام العمر والاولى حمله على ثلثة ولو حلف لا يشرب الماء
فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث كما لو حلف
لا يشرب ماء النهر فانه لا يحنث بشرب بعضه على الصحيح تامل واعلم
انه ورد في الحديث الصحيح اخنع اسم عند الله رجل يسمى ملك الاملاك
وفي رواية لمسلم اغيظ رجل عند الله يوم القيمة واخبثه رجل كان يسمى
ملك الاملاك لا ملك الا الله واستدل بهذا الحديث على تحريم التسمي
بهذا الاسم لورود الوعيد الشديد ويلحق به ما في معناه مثل خالق

الخلق واحكم الحاكمين وسلطان السلاطين وامير الامراء وهل يلحق
به من يسمى قاضي القضاة او حاكم الحكام اختلف العلماء في ذلك قال الزمخشري
رب غريق في الجهل والجور من مقلدي زماننا قد نعت اقضى القضاة
ومعناه احكم الحاكمين ونقضه ابن المنير بحديث اقضاكم علي فيستفاد
منه ان لا حرج على من اطلق على قاض يكون اعدل القضاة او اعلمهم
في زمانه اقضى القضاة او يريد اقليمه او بلده ثم تكلم الفرق بين قاضي
القضاة واقضى القضاة في اصطلاحهم على ان الاول فوق الثاني
وصوب علم الدين العراقي ما ذكره الزمخشري في المنع واجاب عن حديث
علي بان التفضيل فيه في حق من خوطب به ومن يلحق بهم فليس مساويا
لاطلاق التفضيل بالالف واللام قال ولا يخفى في اطلاق ذلك
من الجراة وسوء الادب والذي يرجح عندي جواز التسمية بقاضي
القضاة فانها وجدت في العصر القديم من عهد ابي يوسف صاحب
ابي حنيفة وقد منع الماوردي التلقيب بملك الملوك مع انه يقال له
اقضى القضاة وكان وجه التفرقة الوقوف مع الخبر وظهور ارادة
العهد الزماني في القضاة وقال الشيخ ابو محمد بن ابي جمرة يلتحق بملك
الاملاك قاضي القضاة وان كان قد اشتهر في بلاد الشرق من قديم
الزمان قال وفي الحديث الزجر عن ملك الاملاك والوعيد عليه يقتضي
المنع منه مطلقا سواء اراد من يسمى انه ملك على ملوك من في الارض او
على بعضها سواء كان محقا في ذلك او مبطلا كذا في شرح البخاري
للشيخ ابن الحجر اقول يمكن الفرق بين ملك الاملاك وما يرادفه وبين
ساير الالفاظ بانه يفهم عرفا منه ما يليق بجناب الملك الحق تعالى

بخلاف غيره كما لا يخفى سواء اريد العموم او لا على ما يشعر به اخر الحديث
واعلم ان الاسنوي قال الجمع المعرف للعموم اذا لم يكن للعهد والمفرد
المعرف باللام والاضافة للعموم على الراجح بدليل انه لو اوصى لولد
زيد وكان له اولاد اخذوا كلهم وانه لو حلف لا يشرب ماء هذه الاداوة
او الجب لم يبر الا بشرب الجميع وانه اذا نوى الجنب الطهارة للصلوة
فانه يصح ويرتفع الاكبر والاصغر كما في الوضوء ولا يخفى ان الفرق
بين المفرد والجمع المعرفين بهذا الطريق غريب بل العكس اظهر ثم قال
ومن الفروع المخالفة للقاعدة اذا قال الطلاق يلزمني فانه لا يقع
الثلث بل واحدة وتعين ولا يعم واذا نوى المتيمم الصلوة فهل يستبيح
الفرض والنفل او يقتصر على الثاني على وجهين على الاصح الثاني
الى غير ذلك من الفروع اصل لا فرق عند الاصوليين والفقهاء
بين جمع القلة والكثرة في الاقارير وغيرها على خلاف طريقة النحويين
كذا في التمهيد اصل النكرة في الاثبات ان كانت للامتنان
عمت كما في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان اذ لو لم تكن الفاكهة
لعموم النوع لم يكن في الامتنان كثير معنى كذا في التمهيد اصل المتكلم يدخل
في عموم متعلق خطابه عند الاكثرين سواء كان خبرا او امرا او نهيا
وقال في حاصل المحصول الظاهر ان كونه امرا قرينة مخصصة فلذا
لو وقف على الفقراء فافتقر فالراجح على ما ذكره الرافعي انه يدخل ولو
قال رجل امرأة كل من السكة طالق ففي الصحيح انه تطلق امرأته لكنه
ذكر النووي انه لو قال نساء المسلمين طوالق الصحيح انه لا يقع طلاق
القائل وعلله بان المتكلم لا يدخل في عموم كلامه في الاصح عند الاصوليين

الاصوليين واعلم ان نكاح النبي صلى الله عليه وسلم هل يجوز بلا ولي
ولا شهود فيه وجهان فانه قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل
الاصح الجواز وقيل لا يجوز بناء على هذه القاعدة او هذا النفي الوارد
في الحديث في معنى النهي اصل المخاطب بالفتح هل يدخل في العموم
الواقعة كمن والذي ونحوهما فيه تردد فالمؤذن هل يستحب له ان يجيب
نفسه ام لا فيه نظر كذا في التمهيد اصل لفظ الذكور الذي يمتاز
عن الاناث بعلامة كالمسلمين وفعلوا ونحو ذلك لا يدخل فيه الاناث
تبعا خلافا للحنابلة فاذا صلت المرأة واتت بدعاء الاستفتاح
فهل تقول وما انا من المشركين او تاتي بجمع المونث لم ار فيه صريحا بالمسئلة
والقياس الثاني لكن روى الحاكم في مستدركه ان النبي صلى الله عليه وسلم
لقن فاطمة رضي الله عنها هذا الذكر في ذبح الاضحية بلفظ الذكور وايضا
الدعاء في الخطبة واجب للمؤمنين والمؤمنات وقالوا اقله ان يقول
للحاضرين رحمكم الله كذا في التمهيد اقول تحرير المسئلة ومحل الخلاف
انه اذا اطلق هذا اللفظ بلا قرينة فالظاهر عدم دخول الاناث
عند الجمهور خلافا للحنابلة والا فلا نزاع بحسب المجاز والتغليب نحو قوله
تعالى وكانت من القانتين فاذا عرفت فلا اشكال بدعاء الاستفتاح
والخطبة كما لا يخفى اصل اذا ورد حديث مخالف للكتاب ولم يعلم
المتقدم هل يؤخذ بالكتاب ام بالحديث ام يتوقف قال في الحاوي الصحيح
ان السنة ان كانت مخصصة عمل بها وان كانت رافعة بالكلية فلا
وقريب من هذا انه لا يجب عرض الحديث على كتاب الله تعالى ليقبل
كذا في التمهيد اصل تخصيص العام ونحوه كتقييد المطلق قد يكون بالنية فقط

كما اذا قال لا اكلم احدا ونوى زيدا او حلف لا يسلم على فلان وسلم
على قوم هو فيهم واستثناه بقلبه صح وبالعرف الشرعي وبالاستعمال
العرفي وان لم يوجد النية كما لو حلف لا يصلي فانه محمول على الصلوة الشرعية
خاصة او لغة قال لا اكل الروس فان العرف يخرج رؤس العصافير
على ما يفهم من كلام الرافعي لكنهم قالوا اذا نذر اعتكاف شهر فانه يلزمه الايام
والليالي الا ان يقول اياما او نهاره فلا يلزمه الاخر فلو لم يتلفظ
بالتخصيص ولكن نواه بقلبه فالاصح انه لا اثر للنية من التمهيد اقول
ذكروا انه لا بد من النظر في التعليقات الى اللفظ والسابق الى الفهم في العرف
الغالب فان تطابقا فذاك وان اختلفا فالاعتبار باللفظ لا بالعرف
على الاصح اصل اذا قيد المعطوف او المعطوف عليه بالحال فيعود الى
الجميع كما يفهم من كلام البيضاوي الاتفاق عليه لكن صرح في المحصول الى الاخيرة
على قاعدة ابي حنيفة فاذا عرفت ذلك فمن الفروع اذا قال وقفت
على اولادي وعلى اولاد اولادي محتاجين فان الاحتياج شرط في الجميع
اتفاقا او عندنا خاصة وفي حكمه الحال التمييز والصفة ايضا كذا
يستفاد من التمهيد اقول هذا انما يظهر على تقدير تاخير القيد وقد قال
لو قدمت فقد قال في المطول ثم القيد اذا كان مقدما على المعطوف عليه
فالظاهر تقييد المعطوف به نعم ليس بقطعي بل السابق الى الفهم في
الخطابيات وظاهر انه لا جهة لاختصاصه بالمعطوف وان توسطت
الحال فالاوجه تعلقها بالاخير نقل صاحب التمهيد عن ابن الحاجب التوقف
في ذلك اذا كان القيد المتوسط ظرف زمان او مكان وقال ايضا
اذا اعيد العامل نحو اكرم زيدا اليوم واكرم عمرا او اختلف المعنى نحو

نحو طلق زوجتي اليوم واعتق عبدي ففي رجوع القيد اليهما نظر اصل
التخصيص بقيد كالصفة والشرط ونحوهما في الاية والحديث لا يوجب
نفي الحكم عما عداه عند الحنفية خلافا للش فيه وان اعتبر ذلك في الروايات
اتفاقا كما سبق هذا هو المشهور اقول لكنه قال في المحيط واما نتيجة
البهايم فقد كرهها بعض المشايخ وبعضهم جوزوا ذلك فانها علاج
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن كي البهايم على الوجه وهذا
يشير الى جوازه في غير الوجه اصل اذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم
ما لو لم يفعله لكان ممنوعا فذلك دليل الوجوب كالركوعين والقيامين
في صلوة الكسوف كذا ذكره جمهور الش فيه لكن قال النووي
بان زيادة الركوع والقيام ليست بلازم وواجب ومن الفروع
المخالفة للقاعدة سجدة التلاوة في الصلوة وتوالي التكبيرات
الزوائد في صلوة العيد كذا يستفاد من التمهيد اصل شرايع من قبلنا
يلزمنا على انه شريعة لرسولنا اذا قص الله تعالى او رسوله صلى الله
عليه وسلم من غير انكار هذا هو المختار عند الحنفية لكن نقل الاسنوي
في التمهيد انها لا تكون شرعا لنا عند الجمهور ثم قال لو حلف ليضربن
زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال يبر لقوله تعالى وخذ بيدك
ضغثا فاضرب به ولا تحنث ولا يخفى ان الضغث هو الشماريخ القائمة
على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال امام الحرمين اتفق الفقهاء
على ان الاية معمول بها في ملتنا لان الملل لا تختلف في موجب الالفاظ
وفيما يقع برا وحنثا وقد يقال قد تختلف لاختلاف الاطلاقات
العرفي اصل اذا كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه لكل منهما

رجحان ثمن الفروع تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان
قوله عليه الصلوة والسلام صلوة في مسجدي هذا بعدل الف صلوة
فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت بعموم قوله
فيما عداه وقوله عليه الصلوة والسلام افضل صلوة المرء في بيته الا
المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة والصحيح
هو الثاني وسببه ان حكمة اختيار البيت هو البعد عن الرياء المؤدي
الى احباط الاجر بالكلية واما حكمة المسجد فهي الشرف المقتضي لزيادة
الفضيلة على ما عداها مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب
كذا في التمهيد **اصل** قال امام الحرمين اجمع المحققون على ان العوام ليس
لهم ان يتعلقوا بمذاهب اعيان الصحابة بل عليهم ان يتبعوا مذاهب الائمة
الذين نظروا وبوبوا الابواب وذكروا اوضاع المسائل وجمعوها
وهذبوها وذكر ابن الصلاح انه يتعين الآن تقليد الائمة الاربعة دون غيرهم
فاذا التزم مذهبا هل يجوز له الرجوع الى مذهب آخر فيه ثلثة اقوال
ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز في غيره ثمن فروع المسئلة اذا
حكم القاضي بمذهب غيره مقلدا فان قلنا لا يجوز للمقلد تقليد غير شا
بل عليه تقليد مقلده نقض حكمه والا فلا كذا في التمهيد **اصل** الاداء والقضاء
بحسب اصطلاح الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء
الا فيما يتصور فيه القضاء اذ الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا
فالقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب في الجملة
باعتبار تحقق السبب فان النائم والحائض يقضيان مع انه لا وجوب بالفعل
في حقهما والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر

لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الاداء بالانفراد اعادة لان طلب الفضيلة
عذر وذكر القاضي عضد الدين انها اقسام للاداء وان قوله في تعريف
الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه
واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال صلى الله عليه وسلم
فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها واعترض عليه جدي بان ظاهر كلامهم
انها اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس باداء
ولا قضاء ولم اطلع على ما يوافق كلام القاضي صريحا واجاب عنه
بعض الافاضل بانه لا مشاحة في الاصطلاح اقول هذا مردود
فان الكلام في اصطلاح القوم لا في اصطلاح نفسه بل الجواب ان قوله
اولا لو لم يتعلق بقوله المقدر له لزم ان يدخل القضاء في تعريف الاداء
فانه ايضا واقع في وقته المقدر بدليل الحديث اعني فليصلها الخ لا يقال
وقت القضاء ليس بمقدر بل يتسع في جميع العمر لانا نقول لو سلم
ان التذكر ليس بتقدير وتعيين له فنقول ذكر الاسنوي في التمهيد
ان قضاء رمضان يوقت بما قبل رمضان الذي بعده نعم ذكر ايضا
انه اذا احرم بالحج ثم افسده فان المأتي به بعد ذلك يكون قضاء
ولا يخفى انه ليس لهذا المأتي وقتان مقدران ونقل ايضا قولين
فيما اذا احرم بالصلوة فافسدها ثم اتى بها ثانيا في الوقت
هل الصلوة الثانية قضاء او اداء واعلم ان القضاء والاداء
عند الحنفية من اقسام المأمور به موقتا كان او غيره فالاداء تسليم
ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر
فائدة الامر في اللغة استعمال صيغة دالة على طلب الفعل من المخاطب

على طريق الاستعلاء ويعبر عنه بالفارسية بقولنا فرمودن وجمعه
الاوامر باعتبار جعل الامر آمرا فكانه جمع الآمر وقد يطلق على كل مقصد
وشأن تسمية للمفعول بالمصدر لان الداعي الذي يدعو اليه غيره يتولاه
سببه بامر يأمره وجمعه الامور وفي النحو صيغة افعل خاصة بلا قيد
الاستعلاء او العلو وفي اصطلاح الشافعية الصيغة الطالبة للفعل
مطلقا من المخاطب وفي اصطلاح الحنفية الصيغة الطالبة له على طريق الاستعلاء
لكن بشرط ان لا يراد بها التهديد والتعجيز او نحوهما وقد يطلق فيما سوى
عرف النحو على الطلب والاقتضاء للفعل كذا يستفاد من الكتب المعتبرة
خاتمة في اسولة طريفة واجوبة لطيفة مسئلة من اي شيء
قليله حلال وكثيره حرام في غير حالة المخمصة والاضطرار الجواب انه
نهر طالوت الذي ابتلاهم الله به مسئلة اي شيء فعله حرام وتركه حرام
الجواب انه صلوة السكران مسئلة كيف يكون رجل ذبح شاة
فخرج لحاجة وعاد وقال لاهله كلوها فقد حرمت علي فقال اهله حرمت
علينا ايضا الجواب انه مشرك ذبح على اسم الاصنام ثم اسلم بعد خروجه
فاسلم الاهل ايضا مسئلة كيف يكون خمسة رجال زنوا بامرأة وجب
على الاول القتل وعلى الثاني الرجم وعلى الثالث الحد وعلى الرابع نصف الحد
وعلى الخامس لا شيء عليه الجواب ان الاول استحل الزنا فكفر والثاني
زان محصن والثالث حر غير محصن والرابع عبد والخامس مجنون او
واطئ بشبهة مسئلة اي ماء ين يصح الوضوء بكل منهما منفردا ولا يصح بهما
مجتمعين الجواب انه اذا اصاب الماء المتغير بالخليط الذي لا يضر كالزعفران
على ما لا تغير فيه اصلا فتغير المجموع لانا حكمنا بالعفو فيما لا يمكن الاحتراز عنه

عنه كذا في شرح المنهاج للاسنوي مسئلة اي رجل صلى فسلم عن يمينه
حرمت امرأته وعن يساره بطلت صلاته ونظر الى السماء فوجب عليه
الف درهم الجواب انه رجل تزوج بامرأة شخص غائب بحكم موته ان جاء
في يمينه واطلع على دم كثير في ثوبه عند السلام عن اليسار ولما نظر الى السماء
رأى الهلال وكان عليه دين موجل اليه مسئلة اي امام كان يصلي باربعة
فدخل المسجد رجل آخر وجب على الامام القتل ووجب تسليم امرأته الى ذلك
الرجل وعلى الاربعة التعزير ووجب هدم المسجد بالكلية الجواب
ان الامام قتل ذلك الرجل وادعى ان امرأته زوجته وشهد له الاربعة
الذين صلوا معه واخذ دار ذلك الرجل وجعله مسجدا مسئلة رجل قال
ان كان في كمي دراهم هي اكثر من ثلثة فامرأته طالق فكان في كمه اربعة
ما حكمها الجواب انه لا يقع الطلاق لانه ليس في كمه دراهم هي اكثر
من ثلثة اذ الزائد على الثلثة ليس الا درهم واحد اقول هكذا ذكر
في كتب الشافعية وفيه تأمل مسئلة امرأة في فمها لقمة قال لها زوجها
ان ابتلعتها فانت طالق وان اخرجتها فانت طالق ما حيلته الجواب
انها تبتلع نصفها وتخرج نصفها قد روي عن ابي يوسف انه طلبه هارون
الرشيد ليلا فاذا جالس وعنده رجل فقال لهذا الرجل جارية اريدها
وقد حلف هذا الرجل ان لا يهبها ولا يبيعها فقال هل في ذلك مخرج
قلت نعم يهب لك نصفها ويبيع نصفها فقال اريد وطأها في الليلة
بلا استبراء ما الحيلة فقلت اعتقها وتزوجها فان الحرة لا استبراء
مسئلة اي شخص يجب على شخصين صدقة الفطر كما لا لاجله الجواب
اذا جاءت انه مشتركة بين رجلين بولد مسئلة رجل قال لامرأته

حالفا بالطلاق كلما تقولين لي في هذا المجلس اخزاك الله فقالت انت طالق
فما حيلته الجواب انه يقول لها انت طالق ثلثا ان طلقتك او يقول
انت تقولين انت طالق او يقول انت طالق ان شاء الله وقال
بعض الشافعية انه يقول انت طالق بفتح التاء فلا يقع الطلاق لانه
خاطب المونث بخطاب المذكر لقصد حكاية قولها مسئلة رجل غني له
مماليك يلزمه كفارة اليمين او الظهار فاعتق فعتقت لكن لا يجزي عن الكفارة
بل عليه ان يصوم كيف يكون الجواب ان هذا المحجور بالسفه او الحدث لكون
تلك المسئلة على راي ابي يوسف ومحمد دون ابي حنيفة صرح به في الهداية وغيره
مسئلة رجل عاقل بالغ مسلم دخل حرزا وهتك حرمته وسرق نصابا
لا شبهة فيه ولا حد عليه كيف يكون الجواب انه دخل في حرز وقعد
في ركن فجاء صاحب الدار بمال ووضعه فيه فخرج السارق واخذ
لا يقطع لان المال حصل بعد هتك الحرز كذا افاده السبكي من الشافعية
مسئلة قال الشاعر فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن وان تخرقي فالخرق اشأم
وانت طلاق والطلاق عزيمة ثلث ومن يخرق اعق واظلم فسئل الكسائي
او ابو يوسف القاضي ماذا يلزم اذا رفع او نصب فقال يلزمه بالرفع
واحدة لانه قال انت طلاق ثم اخبر ان الطلاق التام ثلث ويلزمه
بالنصب ثلاث لان معناه انت طالق ثلثا وما بينهما معترضة وانت خبير
بانه يجوز على الرفع الثلث ايضا بان يكون اللام في قوله والطلاق للعهد بل
الظاهر لاعادة النكرة معرفة كما قرر في كتب الاصول وعلى النصب الواحدة
ايضا بان لا يكون المفعول المطلق بل الحال والمعنى الطلاق عزيمة اذا كان
ثلثا وعلى الجملة هذه الاحتمالات على ظاهر اللفظ وما اراده الشاعر

هو الثلث لقوله بعد تبيني بها ان كنت غير رفيقة وما لامرئ بعد الثلث مقدم
واعلم ان قوله انت طلاق كناية في الصحيح عند الشافعية فلا يقع
واحدة ولا ثلث الا بالنية على تقدير الرفع والنصب مسئلة مشتملة على
نكتة نحوية ذكر في بعض الكتب الفارسية مثل كنز العباد انه لو قال
سمع الله لمن حمد بدون الهاء فسد صلاته فذكر الفاضل الهندي
ولا يجوز حذف العايد في قوله سمع الله لمن حمده فان الضمير عايد الى غير الموصول
فيكون مستغنى عنه فلا يجوز حذفه منويا فاذا قال سمع الله لمن حمد قاصدا
قوله سمع الله لمن حمده على ما هو شانه غير قاصد اتباع السنة كان هذا
غير جايز في النحو للزوم الضمير المستغنى عنه فلا يكون مما يشبه الفاظ
القران فينبغي ان تفسد الصلوة كما في بعض الروايات اقول
فيه بحث اما اولا فلان مدار جواز الحذف في العربية على القرينة معنوية
او لفظية وقد يحذف في غير العايد الى الموصول في مثل كلم اصنع
ولا شك ان القرينة هنا ظاهرة واما ثانيا فلان الخطا في الاعراب
بدون تغيير المعنى لا يبطل الصلوة اذ المعتبر عند الامام ومحمد عدم تغيير المعنى
وعند ابي يوسف وجود مثله في القران ثم انه يمكن ان يوجه فساد
الصلوة بان المتبادر عند الحذف عموم مفعول حمد وهذا غير صحيح يعني
تامل مسئلة رجل خرج الى السوق ثم رجع ووجد عندها رجلا فقال
من هذا فقالت هذا زوجي وانت عبده كيف هذا الجواب ان هذا
عبد زوجه مالكه ابنتها ودخل العبد بها ثم مات السيد وورثت
الزوجة زوجها اي العبد فانفسخ النكاح وكانت حاملا فولدت
فانقضت العدة فتزوجت برجل وباعت العبد اي الزوج منه مسئلة

رجل مات بالغرب فوصل خبر موته بالشرق فوجب على شخص فيه صلوة عشر
سنين كيف يكون الجواب انه هذا الشخص كان تام ولد يصلي
مكشوف الراس وقد توفي مستولدها ولم يعلم موته عشر سنين مسئلة
رجل جرح جرحا واحدا فضمنه فجرح ثانيا فضمنه فجرح ثالثا سقط احد
الضمانين ولم يجب في الثلثة الا ضمان واحد الجواب انه هذا رجل
اوضح راس رجل فوجب عليه خمس من الابل واوضحه ثانيا فصار الواجب
عشرة ثم اوضح ثالثا بحيث رفع الحاجز بينهما قبل الاندمال فيعود الواجب
الى خمسة ولا يجب اكثر منها مسئلة نظر الى امراة اول النهار حراما عليه
ثم حلت له ضحوة وحرمت الظهر وحلت العصر وحرمت المغرب وحلت
في العشاء وحرمت في الفجر وحلت في الضحوة وحرمت في الظهر وحلت
في العصر وحرمت في المغرب الجواب انه هذه المراة امة الغير فالنظر
بالشهوة في اول النهار حرام فاشتراها الرجل ضحوة واسقط الاستبراء
بحيلة واعتقها في الظهر وتزوجها في العصر وظاهر منها المغرب وكفر
في العشاء وطلقها عند الفجر وراجعها ضحوة وارتدت الظهر واسلمت
العصر ولاعنها في المغرب مسئلة امراة طلقها زوجها فوجب عليها ثلث
عدد الجواب هذه امة صغيرة تحت حر طلقها فعليها الاعتداد بشهر ونصف
فلما دنت مدة انقضاء العدة بلغت بالحيض فانتقلت العدة الى ثلث
حيض فلما قرب فراغها مات عنها زوجها فانقلبت الى عدة الوفاة
مسئلة اي شيء ان وقع كله على شخص ضمن بعضه وان وقع بعضه ضمن كله
الجواب هو الميزاب فان الخارج منه اذا وقع على شخص فقتله وجبت
الدية بتمامها وان وقع كله لم يجب الا النصف مسئلة عبد تزوج امة

غيره باذنه نكاحا صحيحا مع علمه بانها امة فولدت اولادا احرارا
الجواب رجل ابنه مملوك لاخر فتزوج امة لابنه باذن سيده فاذا
ولدت كان ولدها حرا لانه يعتق على جده مسئلة عبد تزوج امة
غيره كان ولده في حيوة السيد حرا او من ولد بعد الموت كان رقا
الجواب انه رجل زوج امته بابنه وهو عبد لغيره مسئلة قالت
امراة هذا اللحم ليس لمن وحلفت بالعتاق وحلف الرجل بالطلاق
ان لم يكن منا ما الحيلة الجواب ان يطبخ اللحم قبل ان يوزن فلا يقع
الطلاق ولا العتاق بالشك في طلاق المحيط مسئلة حلف رجل لا يطلق
اليوم امراتي ثلثا ما الحيلة ان لا يطلق الجواب ان يقول لها انت
طالق ثلثا ان شاء الله او على الف فقالت المراة لا اقبل والحيلة
الاولى مروية عن ابي حنيفة وبه اخذ كثير من المشايخ لانه اتى بالتطليق
لكن بظاهر الرواية لا يصلح هذا حيلة لانه ما اتى به ليس بتطليق بل التعليق
واما الحيلة الثانية فبالاتفاق صرح بذلك في حيل المحيط مسئلة
لو كان لرجل امراتان فطلقت احديهما طلاق الاخرى وهو لا يتخلص عنها
وليس في رايه ان يفارق صاحبتها فما الحيلة الجواب انه يكتب اسم
تلك المراة واسم ابيها على كفه اليسرى ويشير بيده اليمنى الى المكتوب
ويقول طلقت فلانة بنت فلان كذا في حيل المحيط مسئلة لو قال
لزوجته ان ابتداتك بالكلام فانت طالق فقالت ان ابتداتك
بالكلام فجاريتي حرة فما الحيلة الجواب ان الزوج يكلمها اولا ثم تكلمه المراة
فلا حنث لان تعليق المراة على وجه المخاطبة كلام فلا يكون كلام الزوج
ابتداء وليس كلام المراة بغير تعليقها ابتداء مسئلة رجل له بنتان

او اختان متفقتان في جميع الصفات التي تختلف بها احكام النكاح
يملك تزويج احديهما دون الاخرى كيف يكون الجواب انه تمتنع من نكاح
احديهما من الكفو مع القدرة وطلقت البنت او الاخت النكاح فيصير
فاسقا في حقها كذا في استفادة من كتب الثقات فعنه مسئلة مات رجل
يرثه اخ امراته دون اخيه الاعيانى بلا مانع شرعي كيف يكون الجواب
انه تزوج بام امراة ابيه فولدت له ابنا فمات الرجل ثم مات ابوه
فخلف هذا الولد الذي ابن ابنه واخ امراته واخا اعيانيا ايضا مسئلة
كيف يكون رجل مات وترك اعيانيا ويرثه خاله دون العم الجواب
انه نكح ام اخيه لاب فولدت له ابنا فمات الرجل ثم مات اخوه وخلف
عما اعيانيا وهذا الولد الذي ابن اخيه وخاله مسئلة كيف يكون
رجل وابنته ورثا المال انصافا الجواب انه رجل زوج بنته ابن اخيه
فولدت له ابنا فمات ابن الاخ ثم مات الرجل وخلف بنته وابنها
الذي هو ابن ابن اخيه فللبنت النصف ولابنها النصف الباقي
مسئلة كيف يكون ثلثة اخوة لاب وام ورث احدهم ثلثي المال
وكل من الاخرين سدسه الجواب ان الميت امراة لها ثلث من بني العم
احدهم زوجها فتصحيح المسئلة من ستة للزوج النصف والباقي بينهم
اثلاثا مسئلة كيف يكون جاءت امراة الى القاضي فقالت اني حبلى
فان الد ذكرا لم يرث وان الد انثى ترث فلا تعجل في القسمة الجواب
ان هذه المراة زوجة ابن البنت والورثة الظاهرون للميت زوج
وابوان وبنت فان ولدت ذكرا فاصل المسئلة من اثنى عشر وتعول
الى ثلثة عشر فللزوج ثلثه ولكل من الابوين اثنان وللبنت ستة ولا شيء

ولا شيء لابن الابن وان ولدت انثى تعول المسئلة الى خمسة عشر
اذ للبنت مع بنت الابن الثلثان اي الثمانية مسئلة امراة تصح
لها ان تقول ان ولدت ذكرا اورث وورثت ايضا من تركة فلان
وان ولدت انثى لم ترث ولم ارث الجواب انها بنت ابن الميت
وزوجة ابن ابن آخر وهنا بنتا صلب مسئلة هل يجوز لامراة ان تقول
ان ولدت ذكرا لم يرث ولم ارث وان ولدت انثى ورثنا قلنا
نعم يجوز ذلك لبنت ابن ابن الميت وهي زوجة ابن ابن الميت
والورثة الظاهرون زوج وابوان وبنت ابن مسئلة كيف يكون
امراة حبلى تقول ان ولدت ذكرا فلي الثمن من تركة فلان وله الباقي
وان ولدت انثى فالمال بيننا سواء وان اسقطت بنتا فالمال كله لي
الجواب انها زوجة الميت مع انها معتقة له مسئلة رجل صلى
مع الامام صلوة من اولها الى اخرها فما لم يصل هذا الرجل ركعة اخرى
لا يجوز صلاته كيف يكون جوابه رجل صلى وحده المغرب في بيته ثم دخل
في صلوة الامام وصلاها معه يكون تطوعا ولا بد له من ان يصلي ركعة
اخرى حتى يتم اربعا مسئلة رجل صلى يوما وليلة بوضوء واحد فلم تجزه
الفجر واجزأته البواقي كيف يكون الجواب هذا رجل اجنب ليلا فاغتسل
ونسي المضمضة وصلى الفجر فلم تجزه ثم شرب الماء بعد طلوع الفجر
واستقاه فاجزأته سائر الصلوات مسئلة رجل صلى يوما وليلة
بوضوء واحد فاجزأته الفجر ولم تجزه سائر الصلوات كيف يكون
الجواب هذا رجل اصاب ثوبه دهن نجس اقل من قدر الدرهم ثم
انبسط بعد صلوة الفجر حتى صار اكثر من قدر الدرهم مسئلة رجل قال

انا بصري عند ابي حنيفة كوفي عند ابي يوسف كيف يكون الجواب ان المعتبر
عند ابي حنيفة المولد وعند ابي يوسف المنشأ مسئلة رجل قال انا ابن
خمس وثلثين سنة عند ابي حنيفة وابن ست وثلثين عندهما كيف يكون
الجواب انه ولد في خلال الشهر وابو حنيفة يعتبر الحساب بالايام ويأخذ كل شهر
ثلثين يوما وكل سنة ثلثمائة وستين يوما حتى يتم خمسا وثلثين سنة
وهما يعتبران بالاهلة وبعضها ثلثون وبعضها تسع وعشرون آه كذا
كذا في آخر الظهيرية والظاهر ان التفاوت بسبعة اشهر لا بسنة
كاملة نعم لو كان الحساب عنده بالسنة الشمسية وبالقمرية عندهما تم الكلام
مسئلة رجل قال انا ولدت في رمضان عند ابي حنيفة وفي شوال عند
ابي يوسف الجواب انه ولد في آخر رمضان وقد رأى هلال شوال بالنهار
قبل الزوال فهذا اليوم من رمضان عند ابي حنيفة ومن شوال عند ابي يوسف
مسئلة رجل له امرأتان ارضعت احديهما صبيا حرمت على الزوج الاخرى
الجواب انه رجل زوج ابنه الصغير امة الغير فاعتقها سيدها
فاختارت نفسها فوقعت الفرقة ثم تزوجت بزوج فتزوج هذا الزوج
امرأة اخرى فجاءت بولد منه فارضعت الصبي الذي كان زوجها من لبنها
بلبن هذا الرجل فحرمت عليه ضرتها لانها صارت امرأة ابنه من الرضاع
مسئلة رجل زوج اخته واخته من رجل في عقد واحد جاز كيف يكون
الجواب ان جارية بين رجلين جاءت بولد فادعياه ثبت نسبه منهما
جميعا ولهذا الولد اخت من كل اب فاذا كبر الولد كان وليا لهن
مسئلة رجل قرأ في صلاته وفسدت لقراءته فيها كيف يكون الجواب
انه رجل سبقه الحدث في القيام فانصرف ليتوضأ فقرأ افسدت صلاته

صلاته لانه ادى جزءا من الصلوة بالحدث مسئلة كيف يكون تصح الصلوة
في ثوب يلبسه رجل ولا تصح صلاته على الثوب اذا بسطه مع ستر العورة
في الحالتين الجواب ان الثوب الملبوس اذا تلطخ بدم الدماميل
او طين الشارع ونحوهما وكثر جاز الصلوة فيه في الاصح على ما اختاره
النووي بخلاف ما لو بسطه وصلى عليه فانه لا يجوز تذنيب للنجاسة
فائدة اول الاسبوع عند اهل اللغة الاحد فانهم قالوا انما سمي الاحد
بذلك لانه اول الاسبوع وسمي الذي بعده بالاثنين لانه ثاني الاسبوع
وهكذا البواقي واختلف الفقهاء في ذلك فذكر النووي في لغات التنبيه
وشرح المهذب موافقا لذلك لكنه ذكر في الروضة تبعا للعزيز ان اوله
السبت حيث قال ولو عين الناذر يوما للصوم والتبس عليه ينبغي ان
يصوم يوم الجمعة لانه آخر الاسبوع فان لم يكن هو المعين اجزاه
وكان قضاء وهذا الثاني هو الصواب فقد روي في صحيح المسلم عن ابي هريرة
قال اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فقال خلق الله التربة
يوم السبت وخلق الجبال فيها يوم الاحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين
وخلق المكروه يوم الثلثا وخلق النور يوم الاربعا وبث فيها الدواب
يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة في آخر ساعة من ساعات الجمعة
فيما بين العصر الى الليل وايضا في الصحيح في قصة الاستسقاء وقع التعبير
عن الاسبوع بالسبت كذا استفاد من الكوكب الدري اقول في الاستدلال
نوع ضعف لامر آخر هو ان الحديث الاول مخالف لما تقرر في القرآن
من خلق السموات والارض في ستة ايام الجواب ان النظر فيه محتمله
للاستيعاب وعدمه فما في الحديث ليس على الاستيعاب بخلاف القرآن

فالحاصل ان مقدار ازمنة الخلق ستة ايام مع ان خلق ادم ليس
في القران **فائدة** الاشهر الحرم اربعة اختلفوا في اولها ومذهب
الجمهور كما جاءت به الاحاديث الصحيحة انه يقال ذو القعدة و
ذو الحجة والمحرم ورجب وقال قوم الابتداء بالمحرم وثمرة الخلاف
تظهر في التعاليق ونحوها يستفاد من الكوكب الدري **فائدة** غرة الشهر
تطلق الى انقضاء ثلثة ايام من اوله بخلاف المفتتح فانه الى انقضاء
اليوم الاول واختلفوا في الهلال فقيل انه كالغرة والصحيح انه
اول اليوم فان خفي فالثاني وسلخ الشهر اليوم الاخير والليلة الاخيرة
يسمى واداء بدالين بينهما همزة ساكنة وبعدهما الف ثم همزة
وجمعها دادي كذا في الكوكب الدري وذكر في كتب الحنفية غرة الشهر
الليلة الاولى واليوم الاول من الشهر في العرف وفي اللغة عبارة
عن الايام الثلثة والسلخ عبارة عن اليوم التاسع والعشرين في العرف
وفي اللغة عبارة عن الايام الثلثة من اخر الشهر اولها الثامن والعشرون
اقول ما نقلوا عن اللغة في الغرة موافق للمهذب دون سائر
كتب اللغة بل المشهور ان الغرة الاول والغرر ثلث ليال من اول
الشهر واما السلخ فليس في اللغة مفسرا الا بقولنا آخر ماه او
آخرين روز از ماه وذكر الحنفية انه لو قال لا اتكلم مع فلان اول
الشهر ولا نية له هو من اليوم الاول الى خمسة عشر يوما من الشهر
وان قال اخر الشهر فهو من السادس عشر الى اخر الشهر وآخر اول
الشهر هو الخامس عشر واول اخر الشهر هو السادس عشر والعشر
اسم لجزء من الشهر في لسان الفقهاء الحنفية على ما في كتاب الحضرمي

من الذخيرة **فائدة** المراد بحق الله تعالى في عبارة الفقهاء ما يتعلق به
النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول
نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى
ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والنفع هو متعال
عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير كذا
في التلويح **فائدة** الذمة العهد لان نقضه يوجب الذم وتفسر بالامان
والضمان ويسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا
ومن الفقهاء من يقول هي محل الضمان والوجوب ومنهم من قال
اي معنى يصير بسببه الادمي على الخصوص اهلا لوجوب الحقوق له وعليه
والاول هو التحقيق كذا في المغرب وذكر في التلويح ان الذمة في اللغة
العهد فاذا خلق الله الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وهذا هو العهد الذي جرى
بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ
ربك من بني آدم الآية وان الانسان قد خص من بين الحيوانات
بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير الانسان
اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير الانسان اهلا لما
له وعليه واعترض بان هذا صادق على العقل واجيب بان هذا
الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل
بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب في ذمته كذا قلت
معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب
متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب كما يقال وجب

فى العهد والمروة ان يكون كذا وقال فخر الاسلام المراد بالذمة فى الشرع
نفس ورقبة لها ذمة وعهد **فائدة** خطب على رضى الله عنه فقال
ما قتلت عثمان وما كرهت قتله وما اجوت وما نهيت وقال فى مقام
اخر من كان سائلى عن قتل عثمان فالله قتله وانا معه قال ابن الاثير
هذه كلمة قرشية ذات وجوه اما قوله ما كرهت قتله فمعناه ان قتله
كان بقضاء الله وقدره ونال درجة الشهادة وانا ما كرهت قضاء الله
وقدره وما كرهت الدرجة التى نالها وقوله فى المقام الاخر الله
قتله وانا معه معناه انا معه مقتول اقتل كما قتل هو فقد كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبر عليا بانه يستشهد من حبل المخطط

فى اللغة

العقد السابع فى اللغة

فائدة لغوية سمعت عمن له انصاب تام
فى العربية ان كلمتى ذر ودع امران فى معنى الترك الا ان دع امر للمخاطب
بترك الشئ قبل العلم به وذر امر له بتركه بعد ما علمه وروى ان بعض الائمة
سأل الامام الرازى عن قوله تعالى اتدعون بعلا وتذرون احسن
الخالقين لم لم يقل وتدعون احسن الخالقين وهذا اقرب من الفصاحة
للمجانسة بينهما فقال الامام لانهم اتخذوا الاصنام آلهة وتركوا
الله عز وجل بعد ما علموا ان الله ربهم ورب ابائهم الاولين استكبارا
فلذلك قيل لهم وتذرون ولم يقل وتدعون كذا فى صراح اللغة **فائدة**
الوديعة مشتقة من الودع وهو الترك وروى فى الحديث لينتهين
اقوام عن ودعهم الجمعات او ليختمن الله على قلوبهم زعمت النحوية ان العرب
اماتوا مصدر ودع وقد روى هذه الكلمة عن افصح العرب صلى الله عليه
وسلم كذا فى النهاية شرح الهداية **فائدة** قولهم وزان هذا وزان ذاك

ذاك معناه قياسه ونسبته وهو فى الاصل مصدر وازن لكن ليس
المعنى على ان يعتبر لذلك الشئ موازنة مع شئ وان كان فى بعض
المواضع محتملا كذا فى شرح المفتاح السعدى فى بحث الفصل
ويمكن ان يجوز ويراد بوزان الشئ ما يوازنه ويساويه فى الوزن
فالمعنى كل ما صلح لموازنة هذا صلح لموازنة ذاك فثبت بينهما المماثلة
التامة ويجوز ان يراد بالوزان ما يحصل بسببه الموازنة من الثقل
فاذا قيل وزان هذا وزان ذاك فى العلم فالمقصود اشتراكهما
فى قدر العلم واختار السيد ان الوزان بمعنى ما يوزن به وان كان
الاصل مصدر وازن فقال حاصل المعنى الطريقة محكم بان العبارة
خالية عن الخفاء واعلم انه ذكر فى تاج المصادر الوزان والموازنة
با كسى همسنگ يا برابر آمدن وجعله متعديا بمعنى المعادلة ايضا
وذكر فى المقدمة وزنه بسنجيدش فليتامل فى اداء العبارة **فائدة**
لغوية المائة من العدد واصله مائى مثل معى والهاء عوض عن الياء
واذا جمعت بالواو والنون قلت مئون بكسر الميم وبعضهم يقول
مئون بالضم قال ابن السكيت قال الاخفش لو قلت مئات مثل
معات لكان جائزا كذا فى الصحاح لكنه ذكر فى الرضى اصل مائة مائية
كسدرة حذف لامها فلزمها التاء عوضا منها كما فى شية
ولامها ياء لما حكى الاخفش رايت مئيا بمعنى مائة وانما تكتب مائة
بالالف بعد الميم حتى لا تشتبه بصورة منه خطا فاذا جمع او ثنى
حذف الالف **فائدة** لغوية صمم فى الامر مضى على رأيه فيه وصممت
عزيمتى ولا يقال صممتها بالتشديد كذا فى اساس اللغة **فائدة**

لغوية في الحديث وادخر واذدخر اللفظة ينطق بها بالدال المهملة واصل
الادخار اذتخار وهو افتعال من الذخر يقال ذخر يذخر ذخرا
فهو ذاخر واذتخر يذتخر فهو مذتخر فلما ارادوا ان يدغموا ليخف النطق
قلبوا التاء الى ما يقاربها من الحروف وهو الدال المهملة لانهما من مخرج
واحد فصارت اللفظة مذدخر بذال ودال ولهم فيه مذهبان
احدهما وهو الاكثر ان تقلب الذال المعجمة دالا ويدغم فيها فيصير دالا
مشددة والثاني وهو الاقل ان تقلب الدال المهملة ذالا وتدغم
وهذا العمل مطرد في امثاله نحو اذكر واذكر كذا في النهاية الجزرية
فائدة الفذلكة في الحساب اجماله بعد التفصيل وذلك بان يذكر تفاصيله — *[margin: لفظة فذلكة]*
ثم يجمل التفاصيل ويكتب في اخر الحساب فذلك كذا في شرح الكشاف
في قوله تعالى تلك عشرة كاملة **فائدة** البضع بكسر الباء وجاء بفتحها
وهو ما بين الثلث والتسع تقول بضع سنين وبضعة عشر رجلا — *[margin: البضع]*
قال الجوهري واذا جاوزت لفظ العشرة ذهب لفظ البضع لا تقول
بضع وعشرون اقول هذا خطأ منه لان افصح الفصحاء رسول الله
صلى الله عليه وسلم تكلم حيث قال رايت بضعة وثلثين ملكا كذا في
شرح البخاري للمولى الكرماني في باب القنوت من كتاب الصلوة وهو حقيقة
كلام النهاية ايضا **فائدة** الذرة حب معروف اصله ذرو او ذري
والتاء عوض كذا في صحاح اللغة فالتشديد على ما هو المشهور غلط
فائدة الرطل بالفتح والكسر معا على ما في الصحاح وغيره **فائدة**
المنا بفتح الميم مقصور على وزن العصا هو رطلان وتثنيته منوان
وجمعه امناء وقد يقال في لغة قليلة في الواحد من بتشديد النون وهكذا

وهكذا وقع في نسخ الوسيط للامام الغزالي كذا في تهذيب الاسماء واللغات
فائدة تربت بكسر الراء يمينك او يدك والاقوى في معناها انها
كلمة اصلها افتقرت لكنها وامثالها مستعملة عند العرب في انكار
الشيء او الزجر عنه او الذم عليه او الحث عليه او الاعجاب به من غير قصد
الى معناها كذا يستفاد من شرح الكرماني على البخاري في اخر كتاب العلم
فائدة نقل صاحب الكهاية في اخر الفصل الثامن من كتاب الحج عن النعالبي
ان العبد الابق من ذهب من غير خوف ولا كد في العمل والا فهو هارب
فائدة تقول هب زيدا سخيا بمعنى احسب يتعدى الى مفعولين ولا يستعمل — *[margin: لفظ هب]*
منه ماض ولا مستقبل في هذا المعنى صرح به في تاج المصادر وغيره
فائدة ساير في الاشهر بمعنى الباقي وقد يكون بمعنى الجميع كذا ذكره
جدي في تفسير قوله تعالى يورث كلالة لكن المفهوم من كتاب المغرب
مع الراء في الفايق للعلامة الزمخشري ان كونه بمعنى الجميع غلط العامة
واعلم انه ذكر في دستور اللغة ساير الشيء ما يبقى منه ويقع على
الكثير تقول خذ من العشرة واحدا ودع سايره **فائدة** قال
بعضهم سمعت لغاتهم بفتح التاء التي يوقف عليها بالهاء كذا في صحاح اللغة
فائدة اذا استعمل العرفان بكلمة من يقتضي ان يكون السماع منه شفاهة
بخلاف ما اذا استعمل بكلمة عن كذا في شرح المفتاح للعلامة في تعريف
الخاصية **فائدة** بغداذ بالذال المعجمة وبالمهملة ايضا وقيل بغدان بالنون
ايضا كذا في المقتبس شرح المفصل في بحث الى وقال في ضرام السقط
انه مركب من اسم صنم وداد بالفارسية عطية فكانها عطية صنم **فائدة**
الفرق بين التبدل والتبديل ان في التبدل ما دخل عليه الباء متروك — *[margin: في الفرق بين التبدل والتبديل]*

وما يعدى اليه الفعل بنفسه مأخوذ والتبديل بالعكس كذا افاده جدي في
اوايل سورة النساء فائدة نقل صاحب المقتبس عن ابي علي على انه
جمع المصدر ليس بقياس بل سماعي فائدة يقال اللوح مثلا وايد
به نفسه لا غيره كذا في شرح المسلم في اوايل باب فضائل القرآن في لو فقه
ما في لباب الغريبين فائدة اداء لفظ المفرد بمعنى المثنى والمجموع غير عزيز
في كلامهم كاسماء الاجناس فانه يصح اطلاقها على المثنى والمجموع صرح به
الرضي في اواخر بحث الاضافة لكن المفهوم من كتب الاصول في بحث عموم
المقتضى انه لا يستعمل في المثنى فائدة الفعيل بمعنى الفاعل كثير كالكليم
بمعنى المكالم صرح به صاحب الكشاف واما بمعنى المفعل فقد اختلف كلامهم
فيه فالمذكور في المجلس السابع والخمسين من امالي ابن الشجري انه واقع كالبصير
والسميع بمعنى المبصر والمسمع ويوافقه كلام النووي في تهذيب الاسماء
حيث قال الاذان الاعلام ثم نقل عن بعضهم الاذين المؤذن المعلم
باوقات الصلوات فعيل بمعنى مفعل لكنه قال صاحب الكشاف
في قوله تعالى ولهم عذاب اليم يقال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع وصف به
العذاب للمبالغة ثم ذكر المحققان وانما ذهب الى المجاز دفعا لما قيل
ان الاليم بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع فانه ليس بثبت على ما سيجي
في قوله تعالى بديع السموات وذكر البهلوان قيل البديع بمعنى المبدع
ولعله لم يرض به لانه لم يثبت عنده كما لم يرض بان السميع بمعنى المسمع
اقول ذكر صاحب الكشاف في المقدمة ابدع الشيء وهو البديع والله
بديع السموات والارض اي خداي آفريننده آسمانها وزمين است
فليتامل فائدة لغوية ذكر في اخر الباب الاول من مغني اللبيب انه اسم

اسم الالف الساكنة لا كما قال ابن جني واسم المتحركة الالف كالهمزة
لكن الثاني اسم مستحدث على ما في شروح الكشاف وبهذا يظهر وجه
تعداد لا في حروف التهجي فائدة لغوية ذكر قوم ان كلمة ان المكسورة
يدل على السببية ورد عليهم الاخرون بان الدال على السببية هي المفتوحة
المقدرة باللام دون المكسورة كذا في شرح المفتاح الشريفي في بحث
تنزيل غير السائل منزلته فائدة قال الشاعر ايا عجبا كيف يعصى الاله
ام كيف يجحده جاحد ۞ ولله في كل تحريكة ۞ وتسكينة ابدا شاهد ۞
وفي كل شيء له آية ۞ يدل على انه واحد ۞ فكتب جدي بخطه الشريف
ام هنا بمعنى بل لمجرد الاضراب وليست المنقطعة ولا المتصلة وهذا
غريب واعلم ان قوله ايا عجبا منادى مضاف الى ياء المتكلم فكتب
بالالف كما يكتب يا غلاما في قولك يا غلامي فائدة اما المفتوحة المشددة
قد يأتي لغير تفصيل اصلا وعلى هذا يرد ما يأتي في اوايل الكتب كذا في
امالي ابن الشجري فائدة لغوية في بحث الوصف من شرح المفتاح السعدي
انه قد يجري او التخيير في مجرد اللفظ مع وحدة الذات لكن كلامه في
بحث حذف المفعول من المطول ما يخالفه وفي حاشية الكشاف للسيد الشريف
في تفسير قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك انه يجوز دخول
العاطف مطلقا بين المتغايرين مفهوما المتحدين ذاتا فائدة
الطفل المولود وولد كل وحشية ايضا طفل كذا في الصحاح فائدة
الرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في شرح البخاري
للكرماني في باب نوم الرجل في المسجد من كتاب الصلوة فائدة وقع
في صحيح البخاري في باب اهل العلم والفضل احق بالامامة فقال بالحجاب

فذكر الشيخ هو من اجزاء قال محرر فعل وهو كثير فائدة الزعم يطلق
على القول المحقق ايضا وقد اكثر سيبويه قوله زعم الخليل في مقام
الاحتجاج كذا في شرح البخاري للشيخ في باب القراءة والعرض على
المحدث فائدة ذكر المحققان في اواخر بحث الاستغراق من شرح المفتاح
ان لفظ يكون فيه اشعار بانه ليس بدائم وهذا يخالف ما ذكره صاحب
الايضاح في بحث العلم ثم ان لفظ اضيف ظاهر في الوجوب كما اذا
قيل الفاعل يكون مرفوعا فائدة حسبما يعني اي بقدر ما يظهر وعلى
وفقه وهو بفتح السين قال الجوهري عن ابي عمرو وربما سكن في ضرورة
الشعر وهكذا وقع في النسخ اي نسخ الكشاف وفي كل موضع لا يكون
فيه مع حرف الجر واما حسبك بمعنى كفاك فشيء آخر كذا في شرح الكشاف
في قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا الآية فائدة العلاوة
سر بار كذا في المهذب في العين المكسورة فما وقع في عبارة
المصنفين ثم ان ما ذكر بعد على فهو علاوة فذلك بالكسر فائدة
الامس مثل في الوقت القريب كذا في الكشاف في سورة يونس فائدة
قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فذكر صاحب الكشاف في معنى ذلك
الجعل العجيب فقال جدي يريد ان ذلك اشارة الى المصدر الفعل المذكور بعده
لا الى جعل آخر ليقصد تشبيه هذا الجعل على ما يتوهم واذا تحققت فالكاف
مقحم اقحاما لازما لا يكادون يتركونه في لغة العرب وغيرهم اقول كما يقال
همچنين كردم همچنين ميكنم فائدة قط قد يستعمل نادرا بغير اداة النفي
صرح به في شرح البخاري في قصة هرقل وقد يستعمل بمعنى القطع والبت
على ما في شرح البهلوان في قوله تعالى وما هم بمؤمنين فائدة قد تبدل الهمزة

الهمزة في ان المشددة المفتوحة عينا فيقال اشهد عن محمدا رسول الله
وفي حديث علي رضي الله عنه بحسب عيني نائمة اي ان نائمة فائدة يقول الادبية
بعد هنوز نرفتي يعني پس از آنكه ديدم ترا نرفتي ويكون بمعنى مع
يقال فلان كريم وهو بعد هذا فقيه اي مع هذا كذا في الهادي للشادي
وذكر في دستور اللغة بعد هنوز اقول يمكن ان يقال لا يخرج بعد عن
الظرفية ولا يصير مجازا نظرا الى هذا المعنى اذ المراد ما ذهب بعد الزمان
الذي قبيل هذا الكلام بعديه بلا فاصلة فائدة جعل بعض النحاة الباء
مطلقا للالصاق قولهم هذا غير مقصود في صورة الاستعانة
مثلا تامل فائدة تقول لقيته ذات يوم ديدم ورا روزي وذات
ليلة شبي وذات غداة بامدادي وذات مرة يكباري وذات
الزمين در ميان روزگار وذات العويم در ميان سال وگويند
ذات شهر وذات سنة بلكه مسموع اندرين وقتهاست كه گد شب
ويقال لقيته ذا صباح وذا مساء وذا صبوح وذا غبوق
اين چهار را نگويند وذات بمعنى ناحيت وسو باشد چنانكه ذات
اليمين وذات الشمال وبمعنى حال وحقيقت كذا في الهادي للشادي
وذكر في الصحاح واما قولهم ذات مرة وذو صباح فهو من ظروف
الزمان التي لا تتمكن فائدة عند نزد واندرين سه لغت است
عِند وعُند وعَند ومعناه حضور الشيء ودنوه وعند بمعنى حكم باشد
چنانكه گويي عند الله اي في حكمه وكذلك عند الشافعي وعند الفقهاء
كذا في الهادي للشادي اقول يمكن حمل عند في ذلك على حقيقته
اي الحضور لكن الاسناد مجازي فان شيئا اذا كان معتقدا لشخص

بعد هنوز

وذات يوم

تحقيق معنى الحرف

فكانه في حضوره **فائدة** جليلة اعلم ان الناظر في المرآة ربما جعلها آلة لمشاهدة الصور المرتسمة فيها بحيث يستغرق في مشاهدتها ولا يلتفت الى المرآة قصدا ولا يقدر في هذه الحالة ان يحكم على المرآة بشيء مع كونها مبصرة قطعا وربما جعلها منظورة بالذات ملحوظة قصدا فيتمكن بهذه الملاحظة من الحكم عليها بالها من نفاسة جوهرها وصقالة وجهها وعلى هذا قياس المعاني المدركة بالبصيرة واستوضح ذلك من قولك قام زيد وقولك نسبة القيام الى زيد فانها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما وفي الوجه الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في حد ذاتها فالابتداء مثلا معنى متعلق بغيره فاذا لاحظه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بالمفهومية ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظة الابتداء واذا لاحظه العقل من حيث انه حالة بين السير والبصرة مثلا وجعله آلة لمشاهدة حالهما في ارتباط احدهما بالاخر خرج عن الاستقلال بالمفهومية وعن صلاحية لان يحكم عليه فان المتوجه اليه قصدا هو ذلك الشيء المتعلق ثم العقل في تعرف حاله يلاحظ الابتداء المخصوص تبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظة من كقولك سرت من البصرة الى الكوفة فلفظ الابتداء موضوع لمطلق الابتداء ولفظة من موضوعة للابتداءات المخصوصة لا باوضاع متعددة حتى يلزم كونها مشتركة بل بوضع واحد عام وهذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص والنسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع

النوع هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيتعقل بتعقله فقد ظهر ان ذكر متعلق الحرف انما هو لقصور في معناه لامتناع حصوله في الذهن بدون متعلقه واما الفعل كالابتداء مثلا فيشتمل على معنى مستقل بالمفهومية هو معنى الابتداء مطلقا وعلى نسبة مخصوصة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالاخر وحال هذه النسبة الداخلة في مفهوم الفعل كحال النسبة التي هي مدلول الحرف في عدم الاستقلال بالمفهومية والاحتياج اليه الى ذكر المنسوب اليه كذا افاده السيد الشريف اقول هنا ابحاث الاول ان جعل الحرف مطلقا موضوعا للنسبة خطأ فان كثيرا من الحروف للطلب وهو ليس بنسبة كما لا يخفى ولو صحح ان الكلام النفسي الذي من الصفات الذاتية الموجودة عبارة عندهم عن الطلب والنسبة ليست بموجودة وقد قال السيد الشريف اذا قلنا ليت زيدا قائم فقد دللنا على نسبة القيام الى زيد في النفس وعلى هيئة نفسانية متعلقة بتلك النسبة على وجه يخرجها عن احتمال الصدق والكذب وظاهر ان كلمة ليت موضوعة لذلك الكلام اللفظي الانشائي ولا لمدلوله ولا لالقاء احدهما ولا لاحداث تلك الهيئة النفسانية بل هي موضوعة لتلك الهيئة نفسها وكذلك ليس معنى جعل الاستفهام وحروف التصديق والردع من النسب لا يقال المراد بالنسبة ما هو اعم من نفس النسبة ومن امر يستلزمها ويستتبعها لانا نقول ذكر في حاشية شرح المختصر واما نحو ذو وفوق فهو موضوع لذات ما باعتبار نسبة مطلقة كالصحبة والفوقية لها نسبة تقييدية

اليها فليس في مفهومه ما لا يحصل الا بذكر متعلقه بل هو مستقل بالتعقل
واستلزام الاضافة لا يقتضي عدم الاستقلال البحث الثاني
انه لا يظهر للطرفين حال يكون معنى الحرف آلة لتعرفها والجواب ان
المقصود معرفة ان احد الطرفين مرتبط والاخر مرتبط به اذ المطلوب
من قولنا سرت من البصرة كون السير مبتدأ من البصرة وكون البصرة
مبتدأ منها وكذا سائر حروف الجر بقي انه لا يظهر في جميع الحروف مثل
ليت ولعل فانه ليس التمني آلة لتعرف حال الطرفين مقصودا بالتبع
والطرفان مقصودين بالاصالة كما يظهر بالرجوع الى الوجدان فانه لو
كان كذلك يلزم ان يكون حال المتكلم الذي من الطرفين مقصودة اصالة ولا شك
في بطلانه الثالث ان المقصود بالافادة في الجملة هو النسبة التامة
لا غير وهي ليست آلة لتعرف امر في الطرفين لا يقال النسبة الذهنية
آلة لتعرف النسبة الخارجية لانا نقول ذلك لا يتم في الجمل الانشائيات
مع ان مطلق اللفظ موضوع بازاء الصور الذهنية عند قوم فيلزم ان يكون
آلة فالصواب ان يقال المعنى الذي وضع له الحرف سواء كان نسبة
او مستلزما لها المعين بتعين لا يحصل في الذهن الا بذكر المتعلق مثلا
ليت موضوع لكل فرد معين من التمنيات التي تتعين بالمتعلقات مثل
زيد قائم وغيره فلا بد من ذكر المتعلق وبكون الحرف موضوعا بوضع عام
لاجل الخصوصيات وكذا الفعل موضوع بازاء الحدث المنسوب
الى كل فاعل معين فلا بد من ذكره وليس المقصود النسبة الى فاعل ما
واللازم ان يكون الفعل وحده كلاما تاما وهذا المعنى الحرفي ملاحظ ابدا
على وجه لا يصلح للحكم عليه او به الرابع انه اذا اعتبر الوضع العام مع

مع خصوص الموضوع له في الفعل يلزم ان يكون لفظ واحد في استعمال واحد
مستعملا في معنيين على قول من يعتبر الانسحاب في العطف كان يقال
ضرب زيد وعمرو ولا مخلص الا بتقدير الفعل وهو مذهب مرجوح تامل
الخامس انه لو دخل النسبة الى فاعل معين في معنى الفعل لزم ان يوجد
الدلالة التضمنية او الالتزامية بدون المطابقة وذلك فيما اذا ذكر
الفعل بدون فاعل معين فانه يفهم الحدث والنسبة الى فاعل ما ويمكن
ان يقال الوضع عام فالموضوع له ملحوظ اجمالا بعنوان امر عام ويدل
كذلك فالدلالة المطابقية متحققة كما في المضمر واسم الاشارة والا
فيلزم ان يتخلف العلم بالموضوع له عن العلم بالوضع السادس ان السيد
ذكر ان معنى الفعل لا يقع محكوما عليه ولا محكوما به ولا يصير مرتبطا بشيء
ولا شيء مرتبطا به ويرد عليه انه يلزم ارتفاع النقيضين والجواب
ان المراد انه لا يقع كذلك في نظر العقل ولا يربط به شيئا الا انه ليس
موصوفا في نفس الامر بشيء وتحقيق المرام على هذا الوجه من نفائس الكلام
قد الهمت به بتوفيق الملك العلام سفر دام بين الانام مدى الليالي
والايام فائدة ذات في الاصل مونث ذو وقطع عنها مقتضاها
من الوصف والاضافة واجريت مجرى الاسماء المستقلة فقالوا ذات
قديمة ونسبوا اليه من غير حذف التاء فقال ذاتي اقول حكى الازهري
ان ذات الشيء حقيقته وخاصته وهو منقول من مونث ذو بمعنى
الصاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به او افراده
يستحق الصاحبية والمالكية ولمكان النقل لم يعتبر وان التاء
للتانيث عوضا عن اللام المحذوفة واجروها مجرى التاء في قولنا صامت

لصالح ... صاحب ...
... ...
... الابدا

ولذا يقولونها في النسبة ولم يتحاشوا عن اطلاقها على الباري تعالى
وان لم يجيزوا نحو علامة في الاجراء عليه تعالى لذلك واطراده في لسانهم
حملة الشريعة دليل على ان الاذن صادر في الاطلاق وقد يطلقونها
على ما يرادف الماهية كذا في كشف الكشاف في اوائل آل عمران
وقد نقل عن صاحب الكشاف ان امتناع نحو العلامة في حقه تعالى
لانه صفة يجري بها حذو الفعل في التفصلة بين المذكر والمؤنث
بخلاف الاسم **العقد الثامن في الصرف والاشتقاق فائدة**
الفرق بين المصدر واسم المصدر ان الاول هو الذي له فعل يجري عليه
كالانطلاق في انطلق والثاني اسم بمعناه وليس له فعل يجري عليه
كالقهقري فانه لنوع من الرجوع ولا فعل له وقد يقولون مصدر واسم
مصدر في الشيئين المتغايرين لفظا احدهما للفعل والاخر للآلة
التي يستعمل بها الفعل كالطهور بالضم والفتح فالاول مصدر والثاني
اسم ما يتطهر به كذا في امالي ابن الحاجب نقلا عنه ان الفعل المعبر عنه
بالفعل الحقيقي ان اعتبر تلبس الفاعل وتجدده فاللفظ الدال عليه المصدر
وان لم يعتبر فاسم المصدر اقول كل يستعمل لكل والدعوى لا يصدق الا بلا
شاهد والتحقيق ان ذلك لما لم يكن على قياس المصادر قيل له اسم المصدر
كما في اسم الجمع كذا في اخر كشف الكشاف اقول اما الاسم من المصدر فغير
المشهور بمعنى الاثر او المفعول لكنه قال في الصحاح العرف ايضا الاسم
من الاعتراف ومنه قولهم له على الف عرفا اي اعترافا وهو تاكيد وذكر
السيد في اول الفن الثالث من شرح المفتاح الطلع الاسم من الاطلاع
وبالاضافة الى الاعجاز تنزيلي صار نوعا من الاطلاع والظاهر ان الاطلاع

والفرق بين المصدر واسم المصدر
يجاري كلامهم يستعمل في الاشياء بتقابل المصدر
عن ... الفعل اي اصل له وماخذ وتقابل
اسم الفاعل جار على المضارع اي يوازنه في حركاته
والسكنات وتقابل الصفة جارية على شيء
وهو مبتدأ الحال ونحوه اي الموصوف مثلا
او موصوف

اي الاطلاع مخفف على ما يتبادر من حاشية المطالع قال في النهاية الجزرية
الطلع اسم من اطلع على الشيء اذا علمه واما الحاصل بالمصدر فقد
ذكر قدس سره في مسئلة خلق الاعمال من شرح المقاصد المراد بافعال
العباد المختلف في كونها بخلق العبد او بخلق الرب تعالى هو ما يقع بكسب
العبد ويستند اليه مثل الصلوة والصوم ونحو ذلك مما يسمى بالحاصل
بالمصدر لا المصدر وقال في اول بحث المقدمات الاربع من التلويح
ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا
قام فيحصل له هيئة هي القيام او سخن فيحصل له صفة كالحرارة او تحرك
فيحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق
على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا
كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحرك
لا كايقاع الحركة في جسم اخر حتى يكون محركا وكايقاعه القيام والقعود
في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى
الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة ثم الفرق
بين اسم الفعل وبين صريح المصدر ان المصدر محل لاحتماله الفاعل
والمفعول ونفس المصدر والفعل يفصح عن ذلك كله مع بيان الزمان
بصيغته وليس في صيغة المصدر شيء من ذلك **فائدة** قال المحقق الرازي
في شرح الكشاف الاشتقاق لا بد فيه من التشارك في المعنى فالمعتبر
معه اما تناسب الحروف وهو الاشتقاق الاكبر او تشارك الحروف
وهو الاشتقاق الكبير او تشارك الحروف مع ترتيبها وهو الاشتقاق
الصغير ثم قال المشتق باي نوع من انواع الاشتقاق لا بد ان يكون مشتملا

على معنى المشتق منه وزيادة لان المشتق منه ليس الا الحروف الاصول
والمشتق مشتمل عليها مشتمل على معناها المشترك لا محالة ثم قال
قد يطلق الاشتقاق على اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه فالفرع
هو المشتق والاصل هو المشتق منه وقد يطلق على التناسب والتشارك
مع الترتيب او بدونه فهو نسبة بين المشتقات متساوية القياس
الى الطرفين ومما يؤيد ذلك انه قال صاحب الكشاف الاحقاف جمع
حقف وهو رمل مستطيل مرتفع من احقوقف الشئ فذكر جدي لا يريد ان
الحقف مشتق من احقوقف بل الامر بالعكس وانما المراد ان بينهما اشتقاقا
وقال المحققان في شرحي الكشاف الرعد من الارتعاد بمعنى الحاق
الاخص بالاعم وذكر المحقق الشريف في حاشية الكشاف اذا كان
احد اللفظين المتوافقين في التركيب اشهر كان اولى بان يجعل مشتقا منه
لكنه قال في حاشية شرح المختصر انه يجب ان يكون المشتق منه اشهر
تامل **فائدة** في الحديث اوشك اي قرب واسرع وفي هذا رد على من زعم
انه لا يقال اوشك بل لا يستعمل الا مضارعا كذا في شرح البخاري في اواخر
كتاب التيمم **فائدة** المطمئن صح بفتح الهمزة اسم الموضع وقد روي
بالكسر اسم فاعل تجوزا والتذكير باعتبار المكان كذا في شرح الكشاف
في تفسير قوله يؤمنون بالغيب **فائدة** ذكر في الكشاف في اواخر الجزء الاول
الامام اسم ما يؤتم به على زنة الآلة كالازار لما يؤتزر به اي يأتمون بكتب
في دينهم فقال جدي قوله على زنة الآلة اي اسم الآلة فان فعالا من صيغ
الآلة كالازار والرداء وغير ذلك وقال البهلوان في جعل الامام
والازار آلة نظر لان الامام ما يؤتم به والازار ما يؤتزر به فهما مفعولا

مفعولا الايتمام والايتزار ومفعول الفعل ليس بآلة لان الآلة هي الواسطة
بين الفاعل والمفعول في وصول اثره اليه ولو كان المفعول آلة لكان
الفاعل آلة وليس فليس وقال صاحب المقتبس شرح المفصل اسم الآلة
وهي ما يعمل بها وما اشتق من فعل اسما لما يستعان به في ذلك الفعل
وصيغته المطردة مفعل ومفعال وما الحق به الهاء يتعلق بالسماع كما
في الزمان والمكان وما جاء مضموم الميم والعين من نحو المسعط والمنخل
والمدق والمدهن والمكحلة والمحرضة فقد قال سيبويه لم يذهبوا بها
مذهب الفعل ولكنها جعلت اسماء لهذه الاوعية ومنهم من يجعل الفعال
بالكسر من ابنية الآلة كالعماد والنقاب واللحاف والرداء والازار
واشباهها وذكر في الميم المضمومة من المهذب المسعط دارو دان
والمنخل آردبيز والمدق كوبه ودسته هاون والمدهن روغن دان
والمكحلة سرمه دان واما المحرضة فهو اناء الاشنان لكنه بكسر الميم
وفتح الراء على ما في الصحاح **فائدة** اشتقت صيغة القائل من قال
بان اوصل فيه قبل الف قال الذي عين الفعل الف آخر زائد فاجتمع الفان
ساكنان فامتنع النطق فاختير تحريك الالف الذي عين الفعل بالكسر
كراء ضارب والالف اذا تحرك صار همزة فالحرف الذي بعد الف القائل
همزة لا ياء ومن نقطه نقطتين من تحت فاخطأ هذا اذا كان عين الفعل
في الاصل واوا واما اذا كان ياء كبائع وبايع فيلحق به الحاقا للفرع
بالاصل كذا افاده الفاضل رشيد الوطواط ووافقه صاحب المغني
ايضا **فائدة** يتعدى الفعل اللازم بالهمزة نحو انبت وقد ينقل المتعدي
الى واحد بالهمزة الى التعدي الى اثنين نحو البت زيدا ثوبا ولم ينقل

متعد الى اثنين بالهمزة الى التعدي الى ثلثة الا في رأى وعلم وقاسه
الاخفش في اخواتها الثلثة القلبية نحو ظن وحسب وزعم وقيل النقل
بالهمزة كله سماعي وقيل قياسي في القاصر والمتعدي الى واحد والحق
انه قياسي في القاصر سماعي في غيره وهو ظاهر مذهب سيبويه كذا في المغني
وقال في الايضاح ايضا التعدي بالحاق الهمزة ليس بقياس فيما كان
متعديا الى واحد فكيف في المتعدي الى اثنين ولا سيما فيما اذا كان
بابه الفاظا محصورة لكنه قال في المقتبس سألت شيخنا عن هذه المسئلة
اعني تعدية المتعدي الى اثنين بالهمزة الى ثلثة هل الجري على القياس ام لا
فقال هو كثير جدا فبالحري ان يكون قياسا لكن الاقتصار على السماع
احوط قلت وفي باب التعجب من هذا الكتاب فصل فيه ما يدل على عدم
اطراده الا في فعلي التعجب ولا يبعد ان يكون التثقيل بمنزلته اقول
ذكر المحققون في شروح الكشاف ابكم به من تحدى به اي جعله ابكم من بكم بالكسر
ولم يوجد في كلام غير الكشاف وكانه قاس او وجد فانه ثقة في اللغة
ولا يخفى ان المفهوم من هذا الكلام ان التعدية من اللازم الى الفعل ليس بقياسي
تامل فائدة ومعنى كون الفعل مطاوعا كونه دالا على معنى حصل عن تعلق
فعل اخر متعد به كقولك باعدته فتباعد فقولك تباعد عبارة عن معنى
حصل عن تعلق فعل هو متعد به وهو باعدته اي هذا الذي قام به تباعد
كذا يستفاد من شروح الشافية والمفصل قال في الكشاف قد يجعل اكب
مطاوعا لكبه ويقال كببته فاكب من الغرائب ولا شيء من بناء
افعل مطاوعا وما هو كذلك وانما اكب بمعنى صار ذا كب ومطاوع
كب انكب اقول الجاعل لاكب مطاوعا لكب صاحب الصحاح وتبعه ابن

ابن الحاجب وكثير من شارحي المفصل لكن المفهوم من حاشية شرح المفتاح
الشريفية في اخر بحث القلب اختيار الكشاف الا ان الكلام في مباينة
المطاوعة للصيرورة وقد ذكر في حاشية الكشاف الشريفية ان الائتمار
بمعنى صيرورته مأمورا مطاوع الامر تامل فائدة واعلم انه قيل لبعض
الافعال انه متعد بنفسه مرة ومرة انه لازم متعد بحرف الجر وذلك
اذا تساوى الاستعمالان وكان كل واحد منهما غالبا نحو نصحتك
ونصحت لك وشكرتك وشكرت لك والذي ارى الحكم بتعدي مثل هذا
الفعل مطلقا اذ معناه مع اللام هو معناه من دونه والتعدي
واللزوم بحسب المعنى وهو بلا لام متعد اجماعا فكذا مع اللام فهي اذن
زائدة كما في ردف لكم الا انها مطردة الزيادة جوازا في نصحت
وشكرت دون ردف فان كان تعديته بنفسه قليلا نحو اشتمت ابيه
او مختصا بنوع من المفاعيل كاختصاص دخلت بالتعدي بالامكنة واما
الى غيرها فنحو دخلت في الامر فهو لازم حذف منه حرف الجر وان كان
تعديته بحرف الجر قليلا فهو متعد والحرف زائدة نحو ولا تلقوا بايديكم
الى التهلكة كذا في الرضي في بحث المتعدي اقول ذكر في مباحث افعال
القلوب ان معنى علم وعرف واحد ونصب الجزئين في احدهما دون
الاخر موكول الى العرب لا الفرق معنوي فائدة قال الرضي ان البقر تشابه
قرئ تشابه بالياء والتاء وتشابه بطرح الياء وادغامها على
التذكير والتانيث وتشابه مخففا ومشددا كذا في تفسير القاضي
وذكر ايضا قرئ قوله تعالى تشابهت بتشديد الشين وفي تفسير الثعلبي
ونهاية البيان وفي مصحف ابي تشابهت على وزن تفاعلت

انه لتانيث البقر وقرا ابن ابي اسحق تشابهت بتشديد الشين
قال ابو حاتم هذا غلط لان التاء لا تدغم في هذا الباب الا في المضارعة
وذكر في المغني قال ابن مهران في كتاب الشواذ بمعنى قرأتشابه
بتشديد التاء ان العرب تزيد تاء على التاء الزائدة في اول
الماضي وانشد تقطعت لي دونك الاسباب ولا حقيقة لهذا البيت
ولا لهذه القاعدة وانما اصل القراءة ان البقرة بتاء الوحدة ثم
ادغمت في تاء تشابهت فهو ادغام في كلمتين تامل فائدة من الاسماء
ما لا يصغر كالضماير واين ومتى وحيث وعند ومع وغير وحسب
ومن وما واسم وغد واول من امس والبارحة وايام الاسبوع
كذا في المفصل لكنه ذكر في الصحاح واسماء الشهور والاسبوع
غير الجمعة تامل فائدة النكتة جمع على نكت بضم النون وفتح الكاف
واما النكات بالضم فعلى كون الالف للاشباع مثل الدراهم في
الدرهم والخاتام في الخاتم كما يستفاد من المغرب وحقايق المنظومة
او على قلب الكسرة ضمة كما قال جدي في تنظيره في تفسير قوله تعالى
ومن الناس من يقول الآية فان النكات بالكسر جمع كقصعة وقصاع
وبقعة وبقاع صرح به في المغرب وانما ارتكبنا ذلك لان فعالا بالضم
ليس من ابنية الجمع عند الجمهور والمحققين لكنه ذكر في الصحاح ان رخالا
بالضم وبالكسر جمع رخل بكسر الخاء المعجمة اي الانثى من ولد الضان

العقد التاسع في النحو مسئلة اتفق النحويون من آخرهم على
ان الصفة مما لا يجوز اعماله اذا لم يعتمد على احد الاشياء الخمسة
وهي المبتداء والموصوف وذو الحال والنفي والاستفهام وفي هذه المسئلة

نظر لان ههنا شيئا سادسا اذا اعتمدت الصفة عليه عملت وهو رب
مقدرة او ظاهرة كذا في ضرام السقط شرح ديوان ابي العلاء المعري في قوله
وممتحن لقاءك وهو موت * وهل ينبي عن الموت امتحان *
وقد اعمل في هذه القصيدة ايضا اسم الفاعل لاعتماده على اللام المعزى الذي
اقول قد زاد في اللب الموصول على الاشياء الخمسة وقد اعمل اي
صاحب الضرام لاعتماده على حرف الجر في قوله شعر بسهرت وقد حجع الذيل
بلابس * برد الحباب بعيد فعل الضيغم * وقد اعمله في قوله شعر
ولا مبق اذا يسعى صدوعا * غوائر في الدكادك والاكام *
لاعتماده على الفعل اي كونه فاعلا لفعل سابق وقد قال اي صاحب
الضرام ان هذه المسئلة قد اغفلها النحويون اقول قد نقل في المطول
عن بعض النحاة انه يجوز الاعمال بعد انما ايضا وهو المختار عند الرضي
وايضا المحققون على انه يجوز العمل عند اعتماده على حرف النداء وايضا
قد جعل المحققان في اول فن الثالث من شرح المفتاح اضافة الصفة
على وجه البيان من صور الاعتماد كقول المفتاح مقتضيات الاحوال
افراد المسند الخ مسئلة انهم لا يجمعون بين مجازين ولذا
لم يجيزوا دخلت الامر لئلا يجمعوا بين حذف في وتعليق الدخول
باسم المعنى بخلاف دخلت في الامر ودخلت الدار كذا ذكره صاحب
المغني في اواخر مباحث ما مسئلة قال صاحب الكشاف في سورة محمد
في قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار قوله فيها انهار
داخل في حكم الصفة كالتكرير لها الا ترى الى صحة قولك التي فيها انهار
فذكر جدي يريد انهار صلة بعد صلة كالخبر والحال والصفة وقد ذكر

قبله
وصرف فغير لي زمان * تشعقني بحذف وادغام *
ولا يسوى حساب الدهر وردا * له ورد من الدم كالمدام *
معنى البيت الاول انه غيرني بالشيخوخة الزمان
وبعد ذلك يزيلني ويخفيني في القبر والاسواء
بالسين المهملة الاسقاط في القراءة والحساب
وبالمعجمة في الرمي ويقال للاسد ورد كانه
سمي بذلك لانه على لون الورد المشموم والمعنى كل شيء
يدخل في حساب الدهر فيهلكه وقوله ولا مبق
عطف على قوله وردا والمراد بمبق حية ذكر تيسيره بالستم
اذا اسعى ومشى في الارض اثر فيها بان صدعها
والصدوع جمع الصدع وهو الشق والغواير
جمع الغايرة اي ذات الغور في الارض والدكادك
جمع الدكداك اي رمل متلبد بالارض والاكام
بالكسر جمع الاكمة وهي بالفارسية
بالاي كه سرش بس بلند نبود *
منه

في النحو

قد سرح ايضا في قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة
اعدت للكافرين وعند اني قوله اعدت صلة بعد صلة كما في الخبر
والصفة وان ابيت بناء على انه لم يسطر في كتاب فليكن عطفا
بترك الواو وايضا قال بذلك في تفسير قوله تعالى والفتنة اشد
من القتل مسئلة يجوز عطف الفعل على صلة الموصول الذي هو اللام
وان قدم معمول الفعل عليه وذلك لميل الى جانب المعنى كذا افاد جدي
في تفسير قوله تعالى أو كلما عاهدوا عهدا الآية مسئلة قد جرى
كلامهم عطف التلقين كما يقال لك ساكرمك فتقول وزيدا اي وتكرم زيدا
تريد تلقينه ذلك كذا افاد جدي في تفسير قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة
لك الآية مسئلة عود الضمير المفرد الى الجمع جائز شايع بتاويل المذكور
لكنه غير ظاهر صرح به ابن الحاجب في الايضاح في اخر بحث المفعول المطلق
مسئلة اختلفوا في ان اسم كان فاعل اولا والمشهور انه فاعل كذا
في بحث الفاعل من الخبيصي وذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى [illegible]
ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة الآية ان خالصة نصب
على الحال من الدار الآخرة فقال جدي وفيه لم يجوز الحال عن اسم كان
بناء على انه ليس بفاعل جعلها حالا من الضمير المستكن في لكم لكن الاليق
بالنظر النحوي انه فاعل اذ قد اسند اليه الفعل على طريقة القيام به
وان لم يكن قائما به ولذا لم يعدوه من الملحقات بالفاعل ولقد صرح بذلك
من قال ان الافعال الناقصة ما وضع لتقرير الفاعل على صفة وذلك
لان الافعال الناقصة عندهم افعال ولا شيء من الفعل بلا فاعل وقال
صاحب الكشف واختلف في جواز ان يقع كان عاملا في الحال والا منع من

من حيث القياس الا انه لما كان قيدا في نفس الجملة بعده استبعد
ان يقيد بالحال ونقل المحقق الرازي في شرح الكشاف اختلافا في المسئلة
ثم نقل عن صاحب المفتاح انه ليس بفاعل وذكر في المغني واما تسمية الاقدمين
اسم كان فاعلا والخبر مفعولا فانه اصطلاح غير مألوف وهو مجاز
كتسميتهم الصورة الجميلة دمية والمبتدئ انما يقوله على سبيل الغلط
فلذلك يعاب عليه مسئلة قال تعالى فما منكم من احد عنه حاجزين
فذكر المفسرون ان جمع الضمير في حاجزين باعتبار العموم في احد وقال
تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد
مثل ما اوتيتم او يحاجوكم عند ربكم الآية فذكروا ان ضمير يحاجوكم الى احد
بناء على انه في معنى الجمع اقول ونظير ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
ما العمل في ايام افضل منها في هذه الحديث لان ضمير منها راجع الى العمل
مسئلة قال تعالى اراغب انت عن آلهتي الآية نقل سلمه الله
عن ابي البقاء وابن مالك وغيرهما ان انت فاعل الصفة لاعتمادها على
حرف الاستفهام وذلك لئلا يلزم الفصل بين راغب ومعموله
اي عن آلهتي باجنبي وهو المبتدأ او اجيب ان عن متعلق بمقدر بعد انت
يدل عليه اراغب واقول المبتدأ ليس اجنبيا من كل وجه سيما والمفصول
ظرف والمقدم في نية التاخير والبليغ يلتفت لفت المعنى بعد ان
كان لما يرتكبه وجه ساغ في العربية وان كان مرجوحا كذا في الكشف
في سورة مريم اقول مما يناسب ذلك ما ذكره جدي في تفسير قوله تعالى
متاعا الى الحول غير اخراج حيث قال يجوز الفصل بين المبتدأ ومعموله
بالخبر فيما اذا كان الخبر معمولا للمبتدأ حقيقة مثل الحمد لله حمدا كثيرا

الا انه قال المحقق الشريف في تفسير قوله تعالى رب العالمين بالبدل
على انه لا يجوز الفصل بين المبتدأ ومعموله بالخبر وان كان معمولا له في
الحقيقة مسئله الجملة الاسمية اذا وقعت حالا فان كانت بالواو
فقط نحو جاء زيد والشمس طالعة فالمشهور الجواز لكنه قال صاحب
الكشاف في باب الهمزة مع النون في الفائق بخالف ذلك
فانه وقع في الحديث من استمع الى حديث قوم وهم له كارهون
صب في اذنيه الآنك يوم القيمة فقال الواو في وهم للحال واي
ح الجملة التي بعدها منصوبة المحل وذو الحال فاعل استمع المستتر والذي
سوغ كينونتها حالا عنه تضمنها ضميره وان كان الجملة بالضمير فقط
فقال صاحب الكشاف واللباب ولبه انها شاذة نادرة
لكنه اعترض عليه في المغني بانه وردت في التنزيل كثيرا مثل اهبطوا بعضكم
لبعض عدو ومثل نبذوه وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون ومثل
والله يحكم لا معقب لحكمه ومثل وما ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم
ليأكلون الطعام ومثل ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم
مسودة اقول الجواب ان الجملة مؤولة بالمفرد على ما فصل في المطول
ولذا قال صاحب الكشاف في معنى قوله تعالى بعضكم لبعض عدو اي
متعادين والى التاويل اشار الشارح الكرماني لصحيح البخاري في باب
صلوة العيد واعلم انه قال صدر الافاضل في ضرام السقط ان كانت
الجملة الاسمية الحالية بالضمير فقط فهي على طريقين احدهما ان يكون الخبر
جارا ومجرورا مقدما على المبتدأ وهذه الجملة مما يكثر بدون الواو
ووقوعها حالا والثاني ان يكون الخبر غير جار ومجرور ووقوع مثل هذه

هذه الجملة بدون الواو حالا قليل وقال الرضي ان كان المبتدأ ضمير ذي
الحال وجب الواو ايضا نحو جاء زيد وهو راكب والا فان كان
الضمير في صدر الجملة سواء كان الصدر مبتدأ او خبرا فلا نحكم بضعفه
لكنه اقل من اجتماع الواو والضمير وانفراد الواو وان كان الضمير في
اخر الجملة فلا شك في ضعفه وقلته واعلم انه ذكر النحاة ان
الحال اذا كان مضارعا مثبتا يكون ربطه بغير الواو لكنه ذكر صاحب
الكشاف في قوله تعالى واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله قالوا نؤمن
بما انزل الينا ويكفرون بما وراءه ان الواو في قوله ويكفرون
للحال وكذلك قال في قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
الواو للحال واجاب صاحب الموصل شرح المفصل ان كلا منهما في
تقدير الجملة الاسمية اي وهم يكفرون وانتم تنسون انفسكم مسئله
المشهور ان كلا من الحال والتمييز نكرة لكن المفهوم من شروح الكشاف
في تفسير قوله تعالى وما يخادعون الا انفسهم انه يجوز ان يكون التمييز
معرفة عند قوم وفي النهاية الجزرية في باب الهاء مع الراء ان التمييز
يجئ كثيرا معرفة وقال الفاضل البهلوان في تفسير قوله تعالى غير
المغضوب ان الحال المؤكدة يجوز ان يكون معرفة مسئله في شرح
الكشاف في تفسير قوله تعالى غير المغضوب دلالة على ان الحال مقيدة
بزمان العامل ومخصصة به وهكذا في شرح الكافية للمصنف اقول
والمشهور عكسه مسئله لا نعم ان وان في الحال وكذا الاعم فيهما وفي
النفي يجب الاستعمال كذا في الرضي اقول ذكر في بحث الرؤية
في شرح المقاصد انه يقال ما حج مستطيعا ببيان كيفية النفي فيستفاد

نسخة الشعالبي

منه ان النفي عامل اذ المعنى انتفى منه الحج حال كونه مستطيعا مسئله
نقل جدي في قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا قول الشاعر أتيما تجعلون
لي ندا ان لي حال من ندا فانه مفعول الجعل وان كان في الاصل خبر المبتدا
لكنه لم يرض السيد الشريف بذلك وجعله حالا عن تيما اقول
المعنى لا يساعد على تقييد التيم به بل على تقييد الند به كما لا يخفى مسئله
اذا اجتمعت التوابع قدم النعت ثم التاكيد ثم البيان ثم البدل
ثم العطف كذا في الفصل الموعود من شرح المفتاح الشريف الاصل
تقديم النعت ثم التاكيد ثم البدل او البيان كذا في المطول وقد اتفقوا
على تقديم الصفة على الحال مسئله ومن القبيح ان يختلف صورتا
الضميرين الراجعين الى شيء واحد بان يكون صورة ضمير مذكرا والاخرى
مونثا كذا في ضرام السقط في القصيدة التي اولها تعديك النفوس
ولا تفادي ومما يناسب ما ذكره جدي في التلويح المقتضي زيادة ثبت
شرطا قوله شرطا حال من المستكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره
مع كونه عايدا الى الزيادة مسئله المشهور ان معمول لم لا يحذف خلافا في لما
لكنه ذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى واختلاف الليل والنهار
ما يدل على جواز الحذف في معمول لم ايضا حيث قال فلم والمراد فلم تنظر سبحانه
مسئله قالوا يجوز ان يكون كلمة ثم للتراخي عن ابتداء المعطوف عليه
بان يكون امرا ممتدا كما في قوله تعالى فاحياكم ثم يميتكم لكنه اذا ذكر الغاية
للمعطوف عليه لا يجوز ذلك كما يقال احياكم الى يوم كذا ثم يميتكم كذا
في شرح الكشاف لجدي في تفسير قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
مسئله في الحديث من محمد رسول الله الى المهاجر ابن ابو امية حقه ان يقول

ان يقول ابن ابي امية لكنه لاشتهاره بالكنية ولم يكن له اسم معروف
غيره لم يجر كما قيل علي ابن ابو طالب كذا في النهاية الجزرية في باب
الهمزة مع الياء مسئله مما يجب التنبه له ان من دقايق العربية
ان الشرط وساير القيود قد يكون قيد المضمون الكلام الخبري
او الانشائي وقد يكون قيدا للاخبار والاعلام به في الخبري والطلب
وايجابه في الامر والمنعه وتحريمه في النهي وعلى هذا القياس وقد اشير
الى ذلك في هذا الشرح في باب دخول الفاء في خبر المبتدا كذا كتب جدي
بخطه الشريف على ظهر ايضاح المفصل اقول وبهذا ينحل كثير من
الاشكالات مسئله جليلة الظرف اللغو ما يكون عامله مذكورا
والمستقر ما يكون عامله بمعنى الاستقرار او الحصول مقدرا كذا في
لب اللباب ذكر الشيخ الرضي في اخر بحث الافعال الناقصة قال
سيبويه تقديم الخبر اذا كان ظرفا مستحسن ويسمى ذلك الظرف
مستقرا بفتح القاف وكذا كل ظرف عامله مقدر لان ناصبه وهو
الاستقرار مقدر قبله فقولك كان في الدار زيد اي كان مستقرا في الدار زيد
فالظرف مستقر فيه ثم حذف الجار كما يقال المحصول للمحصول عليه ولم يستحسن
تقديم الظرف اللغو وهو ما ناصبه ظاهر لانه اذن فضلة فلا يهتم به
نحو كان زيد جالسا عندك وقال في اعراب الفاتحة نعني بالاستقرار
ان يكون بفعل مقدر غير ظاهر ومع لها محل من الاعراب ونعني بالالغاء
ان يكون متعلقا بفعل ظاهر غير مقدر ولا يكون اذ ذاك لها محل من الاعراب
والمتبادر من اللباب على ما صرح به الشارحون ان اللغو ما يكون عامله
خارجا عن الظرف غير مفهوم منه سواء ذكر او لا والمستقر ما فهم

منه عامله مع كونه مقدرا او كونه من الافعال العامة وذكر السيد الشريف
موافقا لتقرير جدي والتحقيق ان الظرف المستقر انما سمي مستقرا
لانه استقر فيه معنى عامله وفهم منه فان لم يفهم منه سوى الافعال العامة
كان المقدر منها وان فهم معها شيء من خصوص الافعال كان المقدر
بحسب المعنى فعلا خاصا كما في الامثلة المذكورة وذلك لا يخرجها عن
كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا
وجاز تقدير الفعل العام توجيها للاعراب فقط ولما كان تقدير
الافعال العامة مطردا ضابطا اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله
محذوف عام اقول المتبادر من تقرير الرضي واعراب الفاتحة ان تقدير
العامة ليس بلازم مع انه يمكن ان يجعل الضابط ما فهم عامله منه وقدر
فلا حاجة في الضابطة الى اعتبار الافعال العامة في المستقر وايضا
ذكر السيد في بحث التسمية والباء في قول الكشاف على معنى متبركا
باسم الله ليس صلة للتبرك فيكون الظرف لغوا بل المقصود ان التلبس على
وجه التبرك ولا يخفى ان ذلك مشعر بانه يجوز تقدير العامل في اللغو ايضا
تامل ومما يجب التنبه له انه اذا قدر في المستقر كان او كائن فهو من التامة
بمعنى حصل وثبت والظرف بالنسبة اليه لغو لا الناقصة والا لكان الظرف
في موقع الخبر فيقدر كان اخرى ويتسلسل التقديرات كذا في شرح الكشاف
لجدي في تفسير قوله تعالى او على سفر من سورة البقرة مسئلة اضافة الشيء
الى نفسه جائزة عند اختلاف اللفظين صرح بذلك في فصل السين
مع النون من لباب الغريبين والنهاية وقال المحقق الرضي والاضافات
مثله كثيرة لا يمكن دفعه كما في نهج البلاغة مسئلة يجوز ان يجيء الحال عن

عن الحال صرح بذلك صاحب الكشاف قال في سورة هود ان آية
في قوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية حال ولكم حال عنها ومثل ذلك قال
جدي في بحث حينا من شرح المفتاح مسئلة قد يغني ما اضيف اليه المبتدأ
عن المعطوف فيطابقهما الخبر كما قيل راكب الناقة طليحان وقولك
مقابل زيد قويان كذا ذكره الرضي في بحث حذف الخبر مسئلة
قد يقع لفظ غير مبتدأ لا خبر له وذلك فيما اضيف الى اسم المفعول او نحو
مسند الى الجار والمجرور فانه حينئذ استغنى المبتدأ عن الخبر كما في قول
الشاعر غير ماسوف على زمن ينقضي بالهم والحزن وذلك لانه
في معنى النفي والوصف بعده مخفوض لفظا وهو في قوة المرفوع بالابتداء
فكانه قيل ما اسوف على زمن ينقضي مصاحبا للهم والحزن او المعنى
مشوبا بالهم فهو نظير ما مضروب الزيدان ونحو اقائم اخواك
من حيث سد الاسم المرفوع بهما مسد الخبر لان مضروبا وقائما
مقام يضرب ويقوم فينزل كل واحد منهما مع المرفوع به منزلة الجملة
فكذلك اذا اسند اسم المفعول الى الجار والمجرور سد الجار والمجرور
مسد الاسم الذي يرتفع به كقولك امحزون على زيد وما ماسوف
على بكر فلما كانت غير المخالفة في الوصف مجرى لذلك مجرى النفي واضيفت
الى اسم المفعول وهو مسند الى الجار والمجرور والمتضايفان بمنزلة الاسم
الواحد سد ذلك مسد الجملة حيث افاد قولك غير ماسوف على زمن
ما يفيده قولك ما يوسف على زمن هكذا يستفاد من امالي ابن الشجري
والمغني مسئلة زعم بعض النحاة انه يجيء ان بمعنى الذي كما في قولهم
زيد اعقل من ان يكذب وهذا اكثر من ان يحصى واكثر من ان يضبطها القلم

وانت اعلم ان تقول كذا قال في المغني والذي جرأه عليه اشكال هذا
الكلام فان الظاهر منه تفضيل زيد في العقل على الكذب وظهر لي توجيهان
احدهما ان يكون في الكلام تاويل على تاويل فان الفعل مع انه في تاويل
المصدر ويأول المصدر بالوصف كما يقال في تاويل قوله وما كان
هذا القران ان يفترى اي ما كان هذا مفترى وثانيهما ان افعل ضمن
معنى ابعد فمعنى المثال الاول زيد ابعد الناس من الكذب لفضله من غيره
ومن المذكورة ليست الجارة للمفضول بل متعلقة بافعل لما تضمنه من معنى
البعد لا لما فيه من المعنى الوضعي والمفضل عليه متروك ابدا مع افعل هذا
لقصد التعميم وقد اعترض على التوجيه الاول بانه ضعيف لان المفضل
على الناقص لا فضل فيه اذا انت فضلت امرأ ذا براعة على ناقص
كان المديح من النقص اقول المقصود خلوه عن صفة النقص بالغ وجه
فان المفضل لا يدخل في المفضل عليه فلا يكون من ذوات الصفة التي جعله
ويفهم منه ان العقل كامل اذ كل كاذب له عقل في الجملة فاذا كان عقله
منشأ للخلو عن الكذب يستفاد كماله مع انه لا يطرد في مثل اكثر من
ان يكبر وقريب من هذا التوجيه ما ذكره السيد الشريف في تاويل
عبارة المفتاح اعني اكثر من ان يضبطها القلم مع كونه ابلغ في اداء المقصود
من ان المعنى اكثر مما يمكن ان يضبطها القلم الا انه تسامح في العبارة
اعتمادا على المراد فالمعنى في المثال الاول زيد اعقل ممن يمكن ان يكذب
فيؤول الى انه اعقل الناس لان كل فرد يمكن فرض كذبه بقي الكلام في ان
هذا المعنى غير مفهوم من العبارة ثم ان التوجيه الثاني هو الذي اختاره
الرضي وجدي فرده السيد بان معنى التفضيل مقصود وبانه لا يستعمل

بيت زهير لعب الرياح بها وغيّرها * بعدي سوافي المور والقطر *
فانه القطر اي المطر مرفوع معطوف على السوافي اي الرياح الرامية
بالتراب لا على المور اي الغبار لكنه جر بالجوار وكذا بيت الفرزدق
فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس مخاطب
قوله مخاطب مع العطف على راكب جر بالجوار والبيتان مذكوران في التلويح
مسئلة شرط المبدل منه ان يكون مذكورا صرح به ابن الحاجب في بحث
الاستثناء في الايضاح لكنه اشار صاحب الكشاف الى تجويز حذفه
في قوله تعالى لا نخلفه نحن ولا انت الآية في سورة طه وهو المتبادر
من سوق المغني مسئلة حذف الموصول الاسمي ذهب الكوفيون والاخفش
الى اجازته وتبعهم ابن مالك وشرط في بعض كتبه كونه معطوفا على
موصول آخر كذا في المغني اقول هذا الاطلاق يخالف ما ذكر في الرضي
من انه اجاز الكوفيون حذف غير الالف واللام من الموصولات الاسمية
خلافا للبصريين ولا وجه لمنع البصريين من حيث القياس اذ قد يحذف
بعض جزء من الكلمة وان كانت عينا او فاء وليس الموصول الاسمي بازيد
منها والمنقول عن جدي في بحث الفصاحة حاشية يدل على انه لا يجوز
حذف الالف واللام اتفاقا لكنه وقع في المفتاح لتمثيل حذف المسند
وقد رات اصفرار من به ثم ذكر الشارحون في تقديره من المطالب
اي المجازي بالاصفرار ففي هذا التقدير اشعار بجواز حذف الالف واللام
من الموصولات مسئلة اذا حذف لفظة بقرينة ذكره مرة يجوز
ان يخالفه بحسب المعنى مثلا اذا قيل زيد ضارب وعمرو اي وعمرو ضارب
ويراد بضارب في كل مسند اليه معنى آخر جاز والدليل عليه ان صاحب الكشاف

قال بان قوله تعالى وكثير من الناس عطف بتقدير ويسجد
بقرينة قوله تعالى ولله يسجد من في السموات والارض وجعل السجود في
المعطوف عليه بمعنى الانقياد وفي الثاني بمعنى وضع الجبهة وتبعه جدي
في هذه الآية وفي قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم لكنه خالفه
صاحب المغني وشرط اتحاد المحذوف والملفوظ بحسب المعنى وبنى على
ذلك امتناع قولنا ليت زيدا قائم وعمرو لان الخبر المذكور متمنى عنه
والخبر المحذوف ليس كذلك بل هو خبر المبتدأ مسئلة اذا كان خبر المبتدأ
فعلا ماضيا قال صدر الافاضل في اول ضرام السقط انه جاز جوازا مشوبا
بشيء من القبح الا ان يكون المبتدأ ايضا مشتملا على الماضي مثل ما قصر
منها الحق مسئلة يجوز ابدال الفعلية من الاسمية هكذا يستفاد
من تفسير القاضي في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم مسئلة يجوز في حكم
الاعراب ايقاع اسم الله تعالى صفة لاسم الاشارة او عطف بيان
كذا ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى ذلكم الله في سورة الفاطر
وقد اعترض عليه جماعة من المحققين بانه جار مجرى العلم على ما صرح به في تفسير
البسملة فلا يجوز ان يقع وصفا لاسم الاشارة لا لفظا ولا معنى
كانه بنى على ذلك على تقدير عدم الغلبة فلا يكون علما وفي حكمه والجواب
انه وان جرى مجرى العلم الا ان معنى الوصفية ملموح فيمكن ان يجعل وصفا
باعتباره كما يجعل العلم نكرة باعتبار الابدا انه ذكره صاحب الكشاف
في سورة الزخرف ضمن اسمه تعالى معنى الوصف فلذلك علق الظرف به
اي قوله في السماء وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب
على تضمين معنى الجواد الذي شهر به كانك قلت هو جواد في طي جواد

في تغلب مسئلة البدل من البدل جائز اشار اليه جدي في تفسير قوله
قائما بالقسط وكذا ايراد بدلين من شي واحد جوزه في تفسير قوله تعالى
ولو يرى الذين ظلموا وقال به البهلوان في آخر بحث الوصف من شرح
المفتاح مسئلة المشهور ان بدل الاشتمال لا يكون بدون الضمير الرابط
لفظا او تقديرا لكنه قال جدي ان قوله شهر رمضان بدل اشتمال
من الصيام وانه قال ان قوله تعالى ان تبتغوا لا يجوز ان يكون بدل اشتمال
عن قوله ما وراء ذلكم الا بتقدير ضمير راجع الى المبدل عنه وذكر صاحب
الكشف قد يكتفي في بدل الاشتمال بالاتصال المعنوي وذكر المحقق الرضي
انه قد يجوز ترك الضمير اذا اشتهر تعلق الثاني بالاول نحو قوله تعالى
قتل اصحاب الاخدود النار لاشتهار قصتهم وانهم ملأوا الاخدود نارا الا انه
جعل صاحب المغني الاية بتقدير الضمير اي النار فيه وقال الرضي المختار
في قولنا ما ضربت الا زيدا الابدال تامل مسئلة اذا قيد المعطوف عليه
بقيد متقدم فالظاهر تقييد المعطوف به كقولنا يوم الجمعة سرت
وضربت ونحو حسبني ان اعطك واكسوك لكنه ليس بقطعي بل السابق
الى الفهم في الخطابيات وقد عدل عن الاصل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون فان لا يستقدمون عطف على المجموع كذا افاده
من المطول وحاشيته اقول نقل الاسنوي الشافعي في كتاب الكوكب
الدري عن القوم انه اذا قيد المعطوف او المعطوف عليه بالحال فيعود الى
الجميع اتفاقا كما يفهم من المنهاج لكنه نقل عن المحصول اختصاصه بالاخيرة
ثم ذكر لو قال وقفت على اولادي واولاد اولادي محتاجين فالاحتياج
شرط الجميع اما اتفاقا واما عندنا خاصة ثم نقل عن ابن الحاجب التوقف

التوقف في الرجوع اليهما فيما اذا كان القيد ظرف زمان او مكان
والقيد متوسط ثم قال ان اختلف المعنى نحو طلق زوجتي اليوم
واعتق عبدي او اتحد المعنى واعيد العامل نحو اكرم زيدا اليوم واكرم
عمرا ففي رجوع القيد اليهما نظر مسئلة ذكر في الكشاف ان قوله تعالى
انما نحن مستهزئون بدل من قوله انا معكم فذكر جدي وارباب البيان
لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها ويعنون بما لا محل لها ما لا يكون
خبرا او صفة او حالا وان كان في موقع المفعول للقول وذكر الشيخ
الرضي والجمهور على انه لا محل للصلة من الاعراب اذ لم يصح وقوع
المفرد مقامها كالوصف وخبر المبتدأ والحال والمضاف اليه ولا يقدر
للجمل اعراب الا اذا صح وقوع المفرد مقامها وذلك في المواضع الاربعة
فقط وذلك لان الاعراب للاسم في اصله او للاسم والفعل على قول
وكل واحد منهما مفرد والصلة جملة لا غير واما البيان فقد قال صاحب
المغني ان الجملة المفسرة لا محل لها من الاعراب الا اذا كانت تفسيرا
لضمير الشان لكن المفهوم من كلام جدي ان قوله تعالى لا يؤمنون على تقدير
ان يكون بيانا لقوله سواء عليهم انذرتهم له محل من الاعراب واعلم
انه عد صاحب المغني من الجمل التي لها محل الجمل التي في موقع المفعول
في ثلث مواضع الاول عند الحكاية بالقول او مرادفه نظير القول نحو قال
اني عبد الله وهل هي حينئذ مفعول به او مفعول مطلق اختار ابن الحاجب
الثاني والصواب الاول اذ يصح ان يخبر عن الجملة بانها مقولة كما يخبر
عن زيد في ضربت زيدا بانه مضروب ونظير الثاني نحو قوله تعالى ووصى
بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فنادى

نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا وقوله فدعا ربه انى مغلوب
في قراءة كسر الهمزة فهذه الجمل في محل النصب اتفاقا فقال البصريون
النصب بقول مقدر والكوفيون بالفعل المذكور ويشهد للبصريين
التصريح بالقول مع نحو نادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي
الموضع الثاني مفعولا باب ظن وعلم فان الجملة تقع مفعولا ثانيا
لظن وثالثا لاعلم وذلك لان اصلهما الخبر ووقوعه جملة شايع
الموضع الثالث باب التعليق وذلك غير مختص بباب ظن بل هو جائز
في كل فعل قلبي ثم فائدة الحكم على محل الجملة في التعليق بالنصب ظهور ذلك
في التابع وقد عد من الجمل التي لها محل من الاعراب الجملة الواقعة بعد الفاء
او اذا جوابا لشرط جازم وقال اذا خلا الجواب الذي لم يجزم لفظا
من الفاء واذا نحو ان قام زيد قعد عمرو فمحل الجزم محكوم به للفعل لا للجملة
اقول الظاهر ان مراد القوم بالاعراب هنا سوى الجزم وقد عد البعض
من تلك الجمل الجمل المعطوفة على جملة لها محل وكذا الجملة التي بدل منها
اقول قد ذكر سابقا انه لم يثبت الجمهور وقوع البيان والبدل جملة
لكنه نعم شاع في كلامهم اعتبار ذلك في الجملة حتى قال السيد الشريف
في تفسير قوله تعالى الم ذلك الكتاب بكون الجملة بدلا عن مفرد وكذا عد
من الجمل التي لها محل الجملة المستثناة نحو قوله تعالى لست عليهم بمسيطر الا من
تولى وكفر فيعذبه الله ونقل عن ابن خروف ان من مبتدأ ويعذبه الله
الخبر والجملة في موضع نصب على الاستثناء المنقطع وكذا عد منها
الجملة المسند اليها نحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه على قول من قدر
كلمة ان في تسمع اقول لا يخفى انه ان ابقى الجملة على حالها تمنع الاخبار

الاخبار عنها **مسئلة** قال المحقق الرضي موافقا لابن الحاجب اذا قصد
بكلمة ذلك اللفظ دون معناها كقولك ضرب فعل فهي علم وذلك لان
مثل هذا موضوع لشيء بعينه غير متناول غيره وهو منقول لانه نقل عن
مدلول هو المعنى الى مدلول هو اللفظ وقد يكون بعض الاعلام اتفاقيا
ونقل صاحب الكشف في اول البقرة عن بعض المحققين ما يوافق ذلك
وقال به صاحب المغني ايضا ولا شك ان كلام هؤلاء المحققين نص في
اعتبار الوضع العلمي في الافعال والحروف باعتبار انفسها بحيث لا يحتمل
التاويل فتشنيعهم جدي لكنه جعله وضعا غير قصدي حيث قال في شرح المختصر
لا خفاء في ان هذا ليس بوضع قصدي لكن هل يلزم منه وضع غير قصدي
حيث وقع الاتفاق على ان يطلق اللفظ ويراد نفسه الظاهر اللزوم
لكن مثل هذا الوضع لا يوجب الاشتراك ولا بعد فيه فان حساب الجمل
ايضا لا يعتبر في الاشتراك ولا يلزم اعتبار الوضع في المهملات
عند ارباب اللغة من جهة انها تصير محكوما عليها مثل جسق مهمل فانها لا تستعمل
في عبارات اهل اللسان فلا وجه لجعلها اعلاما غالبة عندهم ومن استعملها
غالبا من العوام فتكون اعلاما عندهم وان كانت مهملات عند اهل اللسان
ثم انه ذهب ابن المالك الى انه لا حاجة الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه
في هذه الصورة للاستغناء بتلفظه وحضوره بذاته في الذهن عما
يدل عليه ويحضره فيه وتبعه السيد وزاد ان اعتبار الوضع الغير القصدي
مما لا يساعده عقل ولا نقل لكنه اعترض على ابن المالك في المغني بان
النحاة اتفقوا على ان الاسناد لفظيا كان او معنويا من خواص الاسم
فقط اقول وذلك لان المعتبر في حد المبتدأ الاسم الذي من اقسام

الكلمة الموضوعة قطعا وقد يوصف بذا المحكوم عليه بالمعرفة مثل ضرب
الذي وقع في كلام فلان فعل ونظيره وقع في عبارة المفتاح في بحث
التنكير مثل حاجب الاول ولا يخفى انه قد يكون الباعث على اعتبار
الوضع والاسمية امر لفظي كما في اسم الفاعل وتقدير العامل في الظرف
اذا جعل خبرا مثل زيد في الدار نعم الظاهر ان اعتبار الوضع غير محتاج اليه
بحسب المعنى هذا غاية تحقيق المرام مسئلة المفعول معه يجب ان يكون
عند الاخفش بحيث يصح اسناد الفعل المتقدم اليه والمفهوم من شروح
الكشاف في تفسير قوله تع ~~وان اكثركم فاسقون~~ سواء عليهم ءانذرتهم
اختيار ذلك القول وقال جدي في تفسير قوله تع وان اكثركم فاسقون
في سورة المائدة وكانه اي صاحب الكشاف يكتفي في المفعول معه بالمصاحبة
والمقارنة في الوجود لكن ظاهر كلام النحاة المصاحبة في المعمولية للفعل
المذكور لكنه منقوض بقول العرب انتظرتك مع طلوع الشمس ولذا ذهب
غير الاخفش الى عدم اشتراط ذلك كما يفهم من الشرح الكبير على الكافية
واعلم ان المنصوب بالواو التي بمعنى مع يدخل في الحكم السابق على سبيل
التبع صرح به في المقتبس شرح المفصل لكنه يدخل مع على المتبوع صرح به
في المطول وشرح المفتاح الشريف الا انه جوز ان يكون لمجرد المصاحبة ومنه
قوله ان الله معنا مسئلة من البيانية مع المجرور يكون ابدا في تتمة
المبين بمنزلة صفة او حال ولم يعهد كونه خبرا عنه مثل الرجس من الاوثان
بمعنى هي الاوثان كذا ذكر جدي في تفسير قوله تع ومن ذريتنا في سورة البقرة
لكنه قال الشيخ الرضي في بحث المفعول المطلق كل ما فيه من التبيينية للمعارف
في موضع الخبر نحو قوله تعالى وما بكم من نعمة ان جعلنا ما بمعنى الذي والا فمبينة

المبينة للنكرة فهي صفة لها مسئلة صلة ما المصدرية يجوز ان تكون
اسمية وهو الحق صرح به في الرضي مسئلة تقديم المعمول على لا غير شائع
لا تقول عمرا لا تضرب زيد كذا في بحث لن من الايضاح لكنه ذكر في اوائل
الامالي قد جاء ما بعد النفي عاملا في الظرف المتقدم في مواضع منها قوله
تعالى يومئذ لا يسئل وقيل يوم الفتح لا ينفع فيومئذ لا ينفع الذين ظلموا
وقد صرح المحققون من شراح الكشاف في قوله تع ولا الضالين بانه
يجوز ان يتقدم على لا ما هو معمول لما بعدها فيقال انا زيدا لا ضارب
وقال المحقق الرضي والاصل جواز تقديم ما في حيز حروف النفي عليها الا ما
وقال المحققون بالامتناع في ان النافية ايضا مسئلة قد يستعمل ثم
باعتبار ان المعطوف عليه ممتد فتراخي المعطوف عن اوله وحدوثه قال
بذلك جدي في بحث الالتفات من شرح المفتاح وفي تفسير قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل مؤيدا بقوله تع فاحياكم ثم يميتكم لكنه اعترض
عليه السيد بانه لم يقل احد بذلك اقول لا يخفى انه يمكن حمله عليه بمعونة
المقام وقد وقع في خطبة الكشاف ثم ان املاء العلوم فذكر السيد
فائدة لفظة ثم التنبيه على انه ينبغي ان يتأدى السامع في تحقيق ما
قدمناه ثم يتحقق ان اشمل العلوم على النكت واللطائف علم التفسير الى
مسئلة المشهور ان الجار والمجرور يقع الخبر دون المبتدأ لكن المختار
عند المحققين انه يجعل مثل ومن الناس من يقول آمنا مبتدأ بمعنى بعض الناس
او بعض منهم وكذا قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا اذ مناط
الفائدة الخبر والدليل على ذلك انه يقع في مقابلة الجار والمجرور لفظ
البعض في الاشعار الفصيحة لكن وقوع الاستعمال على انه من الناس

رجالا کذا او دون رجال یشهد للمشهور مسئله جاز عطف الجملة الفعلية
على المصدر بتأويله في معنى الفعل مع ان ما اشار اليه المحققون في تفسير قوله
تع واذا لقوا الذين امنوا مسئله جوزوا العجب من ضرب زيد
وعمراً اي من ان ضربت زيداً وعمرا او على عكسه جوزوا العجب من ان
ضربت زيداً وعمرٍ وبالجر اي من ضرب زيد وعمرو وكذا ذكره جدي في تفسير
اول الجزء الثاني من القران مسئله ذكر قدس سره في خطبة الكشاف
يجوز افراد قليل مع انه خبر عن جمع على التشبيه بفعول وجوز ذلك في البحث
الالتفات من شرح المفتاح على التشبيه بفعيل بمعنى مفعول وقد نوقش
في ذلك بانه لا يستوي في الفعول والفعيل بمعنى مفعول الجمع والواحد اقول
ذكر الجوهري في الرسول انه جاء استواهما في الفعول والفعيل ولو افقه
ما في تفسير الثعلبي مسئله تعدد المفعول له الفعل واحد غير جائز
صرح به في الجهة الثانية من الباب الخامس من المغني لكنه صرح في الغم الصحاح ح
انه يقال ضربته لكذا الكذا بحذف الواو تذييل لعقد النحو فائدة
لا فعلته البتة اي قطعت بالفعل وجزمت به بلا تردد وكذا قولهم افعله
البتة واللام للعهد اي القطعة المعلومة والبتة بمعنى القول المقطوع والبتة
مفعول مطلق لبيان النوع اي القول الحق والعامل مستفاد من الجملة السابقة
اذ جميع الاخبار يدل على الصدق اذ الكذب ليس مدلوله وكذا ما يجي بعد الامر
والنهي لان الامر والناهي قاطع بطلب الفعل او تركه من الرضي وشرح اللباب
اقول يجوز ان يكون جملة البتة استينافا كانه قيل على اي عزيمة انت
في الفعل فاجيب بانه على سبيل القطع وذكر في الهادي للشادي لا افعله
البتة اي ابته هذا الامر البتة المعهودة اي ببريدیم این کار را ببرید یکه

که بر باوی نگردم اقول فيجوز ان يكون جملة البتة حالا من الاخبار
عن مضمون ما قبلها لا من نفس مضمونه ومثل ذلك جائز كما سبق
واعلم انه ذكر الشيخ ابن الحجر في غزوة خيبر قوله البتة معناه القطع
ولفظها الف الوصل وجزم الكرماني بانها الف قطع على غير القياس
ولم ارها قاله في كلام احد من اهل اللغة قال الجوهري الانبتات الانقطاع
ورجل منبت منقطع به ولا افعله بتة ولا افعله البتة لكل امر لا رجعة فيه
ونصب على المصدر انتهى ورايته في النسخ المعتبرة بالف الوصل فائدة
قولهم لا افضل في البلد من زيد معناه انه افضل من الكل بحسب العرف
فانه لنفي المساواة ايضا فيه قال قدس سره في مسئلة افضلية الصحابة
من شرح المقاصد السر في ذلك ان الغالب فيما بين شخصين الافضلية
والمفضولية لا التساوي فلذلك نفي الافضلية لا المساواة فائدة
قال تع اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا الاية كيف يكون اصحاب الجنة
خير مستقرا من اهل النار ولا خير في النار ولا يقال في العسل انه
احلى من الخل الجواب ان هذا التفاضل على التقدير اي لو كان لهم مستقر
لكان مستقر اهل الجنة خيرا منه كذا في التفسير الكبير ومثله قال المحقق
الرضي في شرح قول علي رضي الله عنه لان اصوم يوما من شعبان احب
الي من ان افطر يوما من رمضان وذكر ايضا يقال في التهكم انت اعلم
من الحمار فكانك قلت ان امكن ان يكون للحمار علم فانت مثله مع زيادة
وليس المقصود بيان الزيادة بل الغرض التشريك بينهما في امر معلوم
انتفاؤه عن الحمار وقد يستفاد من تفسير قوله تع يأخذوا باحسنها
في سورة الاعراف من الكشاف ان معنى قولهم الصيف احر من الشتاء

ارح الصيف اشد من برد الشتاء **فائدة** لفظ انما تستعمل التحقير
الشي نحو قولك انما سرت اذا حقرت سيره وكالنفي حكما فيجوز ان
يقال انما سرت حتى ادخلها بالرفع على قبح والاغلب واما للاقتصار
على الشي ذكره الشيخ الرضي **فائدة** ان المفتوحة المشددة فرع المكسورة
ومن ههنا صح للزمخشري ان يدعي ان انما بالفتح يفيد الحصر كانما بالكسر
وقد اجتمعا في قوله تعالى قل انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاول لقصر
الصفة على الموصوف والثاني بالعكس وقول ابن حيان هذا شي انفرد به
ولا يعرف القول بذلك الا في انما بالكسر مردود بما ذكرت كذا في
المغني وذكر في الكشف هذا نظر الى خصوص المقام والوصف بالوحدة وان
وجه القصر في المكسورة قائم في المفتوحة وهو حق اذ لا شك في افادته
التاكيد فاذا اقتضى المقام الاختصاص كما نحن فيه ضمنه معنى القصر ولكن
ليس ذلك بالوضع كما في انما **فائدة** سي من لاسيما اسم بمنزلة مثل وزنا
ومعنى وعينه في الاصل واو وتثنيته سيان وتشديد يائه ودخول لا عليه
ودخول الواو على لا واجب قال ثعلب ومن استعمله على خلاف ما جاء
في قول الشاعر ولاسيما يوم بدارة جلجل فهو مخطئ وذكر غيره انه
قد يخفف وقد يحذف الواو وجملة لاسيما عند الفارسي نصب على الحال
ولو كان كما ذكر لامتنع دخول الواو ولوجب تكرار لا ويجوز في الاسم الذي
بعدها الجر والرفع مطلقا والنصب ايضا اذا كان نكرة فالجر على الاضافة
وما زائدة والرفع على انه خبر لمحذوف وما موصولة او نكرة موصوفة بالجملة
والتقدير لا مثل الذي هو كذا ولا مثل شي هو كذا ويضعفه في نحو
ولاسيما زيد حذف العائد المعروف مع عدم الطول واطلاق ما على من

لاسيما

جلجل بجيمين مضمومتين ودارة جلجل
اسم موضع من مواضع
اهل البادية
منه

على من يعقل والنصب على التمييز واما انتصاب المعرفة نحو ولاسيما زيدا
فمنعه الجمهور وقال ابن دهان لا اعرف له وجها ووجهه بعضهم بان ما
كافة وان لاسيما نزلت منزلة الا في الاستثناء ورد بان المستثنى
مخرج وما بعدها داخل في باب الاولى واجيب بانه مخرج مما افهمه الكلام
السابق من مساواته لما قبلها وعلى هذا يكون استثناء منقطعا كذا
في المغني **اقول** ههنا ابحاث **الاول** ان المتبادر من تقريره ان حذف لا
غير جائز وقد صرح في الرضي بجوازه **الثاني** انه قد يقع بعد لاسيما
ظرف او حال مثل اكرم زيدا لاسيما اذا ركب ولاسيما وهو راكب
على ان ما عبارة عن مصدر الفعل السابق اي لا مثل الاكرام في هذه الحالة
كذا كتب جدي بخطه **الثالث** انه يجوز الجر فيما بعد لاسيما على ان تكون
ما غير موصوفة والاسم بعدها بدل منها **الرابع** ان النصب بعدها ليس
بقياس صرح به الرضي ثم انه نقل الرضي عن الاندلسي انه لم يجي المعرفة
منصوبة بعد لاسيما لكنه نقل جدي عن عمرو بن العاص في مدح امير المؤمنين
علي رضي الله عنه ولاسيما ابا حسن عمقا له في العلم مرتبة نصاب
وايضا للنصب وجه آخر هو بتقدير اعني **الخامس** ان حذف العائد المرفوع
مع الطول واقع على قراءة من قرا تماما على الذي احسن بالرفع
السادس انه قد تحذف ما بعد لاسيما على جعله بمعنى خصوصا فيكون
منصوب المحل على انه مفعول مطلق فاذا قلت احب زيدا ولاسيما
راكبا فهو بمعنى خصوصا راكبا فراكبا حال من مفعول الفعل المقدر اي
اخصه بزيادة المحبة خصوصا راكبا **السابع** ان لاسيما ليس من
كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور بعده منبه على اولويته بالحكم

وانما عد من كلماته لان ما بعده مخرج عما قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم
صرح به في الرضي **فائدة** لاجرم سياقه على مذهب البصريين ان يجعل لا
ردا لما سبق وجرم فعل بمعنى حق او كسب ويجوز ان يقال ان لاجرم لاجرم
نظير لابد فعل من الجرم وهو القطع كما ان بدا فعل من التبديد وهو التفريق
فمعنى قوله لاجرم ان لهم النار اي لا قطع لذلك بمعنى انهم ابدا يستحقون
النار وروي عن العرب لاجُرم انه بفعل بضم الجيم وسكون الراء
على زنة بد وفعل وفُعل اخوان كرُشد ورَشد كذا في الكشاف في
في سورة المؤمن فقال قدس سره في شرحه وحاصل كلامه ان جرم فعل
ماض بمعنى حق وثبت وما بعده فاعل او بمعنى كسب وفاعله ضمير يعود
الى ما قبله وما بعده اسم بمعنى القطع ولا لنفي الجنس وما بعده خبر بتقدير
حرف الجر واما مثل لاجرم فعلن كذا فمن كلام المولدين وغير مجرى مجريهم
كانه قيل حقا فعلنا كذا او ذكر في الصحاح والجرم القطع وقد جرم النخل
واجترمه اي صرمه وقولهم لاجرم قال الفراء هي كلمة كانت في الاصل
بمنزلة لابد ولا محالة فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت الى معنى القسم
وصارت بمنزلة حقا فلذلك يجاب عنه باللام كما يجاب بها عن القسم
الا يرى انهم يقولون لاجرم لاتينك وقال قوم ان لا زائدة فنقل في المغني
عن الفراء ان لا لا تزاد في اول الكلام وذكر في حاشية شرح المفتاح
الشريفي ان لاجرم قد يكون لمجرد التاكيد بدون اعتبار معنى القسم
فائدة جليلة جعل شهر رمضان علما اي المجموع الا انهم جعلوا المضاف اليه
ايضا في نحوه مقدرا علميته لان المعهود في كلامهم في ذا الباب الاضافة
الى الاعلام في الكنى فاذا اضافوا الى غيرها اجروا اياه مجرى الكنى كابي

لاجرم

رمضان الشهور

كابي تراب الا يرى انهم لا يجوزون ادخال اللام في نحو ابن دايه وابي
تراب ويجيبون في مثل امرئ القيس وماء السماء وكل ذلك نظرا
الى انه لا يتغير عن حالة كالعلم وان كان لقائل ان يقول ان التغيير يوجب
تغيير المجموع ولا نزاع انه علم الا انه لولا العلمية لما استغنوا عن ادخال اللام
فانهم نظروا الى المعنى لا الى التغيير بدليل الحسن وحسن وامتناع ذلك في
نحو عمر كذا في كشف الكشاف وقال جدي وجعل شهر رمضان اي
مجموع المضاف والمضاف اليه علما واللام للجنس اضافة شهر اليه كما في حسين
انسان زيد ولذا لم يسمع شهر رجب وشهر شعبان وبالجملة فقد اطبقوا
على ان العلم في ثلثة اشهر هو مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان
شهر ربيع الاول وشهر ربيع الآخر وفي البواقي لا يضاف شهر اليه ثم في
الاضافة يعتبر في اسباب منع الصرف وامتناع اللام ووجوبها
حال المضاف اليه فيمتنع مثل شهر رمضان وابن دايه من الصرف ودخول
اللام وينصرف مثل شهر ربيع الاول وابن عباس ويجب اللام في مثل
امرئ القيس ويجوز في مثل العباس ويجوز الحذف من هذه الاعلام
وان كان حذف بعض الكلمة لانهم اجروا مثل العلم مجرى المضاف والمضاف اليه
حيث اعربوا الجزئين وقال في التلويح في بحث ان القضاء بسبب جديد
اولا لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد
ولا يخفى قبحه اقول في المقام بحث ان الاول ان اضافة العام الى الخاص
حسنة لم يقل احد من النحاة بقبحها ولا يقتضيها الدراية ايضا
وقد قالوا ان اضافة علم المعاني بمنزلة شجر الاراك نعم اذا عرف
واشتهر اتصاف المضاف اليه بالمضاف ينبغي ان يقبح الاضافة

كما في ان زيد وكذا اسنج الاراك والثاني انه ذكر في اواخر مهذب
الاسماء پنج ماه را شهر نويسند شهر المحرم وشهر ربيع الاول وشهر
ربيع الآخر وشهر رجب وشهر رمضان ذكر الاسنوي في الكوكب
الدري وكلام سيبويه يقتضي جواز اضافة الشهر الى اعلام الشهور
وخص بعضهم ذلك برمضان والربيعين وضبطه بكل شهر في اوله را،
الا رجب ثم ذكر انه اذا اتى بالاسم وحده فقال صمت رمضان
او سرته ونحو ذلك فيكون العمل جميعه على حسب ما يصلح فان الصوم
والاذان في اوقات مخصوصة واذا اتى بالشهر وحده فقال
صمت شهرا فان الفعل يعم الحال واذا جمع بينهما فقال صمت شهر رمضان
فيجوز ان يكون العمل في جميعه او في بعضه هذا مذهب الجمهور فائدة
قولك لافعلنه كائنا من كان ولافعلنه كائنا ما كان كائنا فيهما
حال من المفعول وفي وما في محل النصب بانهما خبران لكائنا ومن وما
موصوفان والضمير الراجع اليهما في الصفة محذوف اي كانه وفي كائنا
وكان ضمير راجع الى ذي الحال اي كائنا اي شيء كانه كذا في بحث همزة
التسوية في الرضي فائدة ومن اضمار المصدر قولك عبد الله اظنه
منطلق بجعل الهاء ضمير الظن كانك قلت عبد الله اظن ظني منطلق
وما جاء في الدعوة المأثورة واجعله الوارث منا فيحتمل عندي ان يوجه
على هذا كذا في تفضيل الدعاء المأثور اللهم متعنا باسماعنا
وابصارنا وقوتنا ما احييتنا واجعله الوارث منا فان كان الضمير للمصدر
فالمعنى واجعل الوارث من عشيرتنا جعلا ويحتمل ان يرجع الى التمتع والمعنى
ومتعنا بحيازة العلم لا المال حتى يكون العلم هو الذي يبقى منا بعد

الموت والوارث الباقي فائدة ذكر المحققان في اخر بحث الاستغراق
من فن المسند ان لفظ يكون اشعارا بانه ليس بدائم وهذا يخالف ما
ذكره صاحب الايضاح للمفصل في بحث العلم من ان لفظ اضيف ظاهر
في الوجوب كما اذا قيل الفاعل يكون مرفوعا فائدة وقع في عبارة
الكافية وما فيه علمية مؤثرة اذا نكر صرف لما تبين انها لا تجامع
مؤثرة الا ما هي شرط فيه الا العدل ووزن الفعل وهما متضادان
فلا يكون الا احدهما فاذا نكر بقي بلا سبب او على سبب واحد فذكر
الشيخ الرضي قوله الا العدل مستثنى مما بقي من المستثنى منه المقدر
الذي استثني منه لفظة ما بعد استثنائها اي لا تجامع سببا
غير السبب الذي هي شرط فيه الا العدل فكلا المستثنيين من ذلك
المقدر نحو قولك ما ضربت الا زيدا الا عمرا اي ما ضربت احدا
غير زيد الا عمرا فالعلمية المؤثرة تجامع الاربعة الاشياء وهي شرط
فيها وتجامع العدل والوزن وليست شرطا فيهما بل سبب معهما وذكر
جدي الا ما هي استثناء مفرغ في موضع المفعول به وقوله الا العدل
استثناء من مضمون الا اي لا تجامع غير ما هي شرط فيه الا العدل
فهو بالتحقيق استثناء من لفظ غير الذي وقع مفعولا لا تجامع ولا يجوز
ان يكون استثناء من قوله ما هي شرط فيه وهو ظاهر ولا من العام المحذوف
الذي استثني منه الا ما هي بناء على بقاء عمومه بعد اخراج هذا المفعول
عنه لانه لا يبقى له حينئذ جهة اعراب ولو قال والعدل لكان ظاهرا
لا شبهة فيه فائدة قال لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل
وكل نعيم لا محالة زائل في البيت اشكال لان الاستثناء لو كان

من ضمير باطل يلزم تقدم المستثنى على عامله او من كل او من باطل لم يكن له
عامل فان الابتداء لا يعمل في الاستثناء ويمكن ان يقال ما زائدة وخلا
الله صفة كل او شيء **فائدة** في الكافية ويستوي الامران في مثل زيد قام
وعمرو اكرمته فكتب جدي ذهب كثير من النحاة الى انه على تقدير النصب عطف
على الفعلية التي اي خبرية أو ترك ذكر العائد بناء على شهرة امره
والمعنى اكرمت عمرا عنده او في داره وعندي ان الامر ليس كذلك بل
اي على التقديرين عطف على الجملة الاسمية التي خبرها فعلية فالرفع بالنظر
الى اسميتها في نفسها والنصب بالنظر الى فعليتها بحسب خبرها وكلام ابن
الحاجب مشعر بذلك ولا ينبغي الا ان يكون كذلك لان وضع الباب على
انه يؤدي المعنى الواحد بعبارتي الرفع والنصب على ما ذكر وليس كذلك
لان الرفع حكم على عمرو بانك اكرمته والنصب حكم على زيد بانك اكرمت
عمرا عنده ولا ادري كيف خفي هذا على الناظرين في شرح المصنف حيث قال
لان الجملة الاولى ذات وجهين اسمية بالنظر الى الكبرى فعلية بالنظر
الى الصغرى **فائدة** ذكر المحقق الرضي وقد يلزم لبعض الاسماء الحالية نحو
كافة وقاطبة ولا يضاف ان وقد وقع كافة في كلام من لا يوثق بعربيته
مضافة غير حال وقد خطئوا فيه وقال الامام النووي في شرح المسلم
قبيل الاشربة استعمال كافة بالاضافة او اللام خطأ لكنه ذكر صاحب
الكشاف في قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ان كافة نعت
لمصدر محذوف اي ارسالة كافة فاعترض عليه في المغني بان كافة مختص
بمن يعقل ومما التزم فيه الحالية ايضا ثم ذكر ووهمه في خطبة المفصل
حيث قال محيط بكافة الابواب اشد لاخراجه اياها عن النصب البتة

لفظ كافة

البتة اقول ذكر في مسئلة افضلية الصحابة في شرح الف صمد
ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب
رضي الله عنه قد جعلت لآل بني كاكله على كافة بيت مال المسلمين
كل عام ما ئتي مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين
علي رضي الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون
انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر الدين والاحكام عمر بن
الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل بني كاكله في كل عام مائتي دينار ذهبا
عينا ابريزا واتبعت اثره ورسمت بمثل ما رسم عمر اذ وجب علي
وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا الخطان
موجود الآن في ديار العراق **فائدة** قال الفراء يقولون امرأة مجبة
لزوجها وعاشق كذا في الصحاح وذكر الرضي يقال امرأة عانس
قال الخليل لانها ليست بمعنى الفعل بل بمعنى النسبة وان كانت على صورة
اسم الفاعل كلابن وتامر اي ذو لبن وذو تمر مطلقا لا بمعنى الحدوث
ثم جاء ما هو على وزن فاعل ما يقصد به تارة الحدوث وتارة الاطلاق
فادخلوا علامة التأنيث في الصورة الاولى دون الثانية فرقا بين
المعنيين بخلاف الصفات المشبهة فانه لم يقصد تارة الحدوث
وتارة الاطلاق وقال في الايضاح ان ذلك ليس بقياس بل سماعي
وذكر في مغرب اللغة ولحاق العلامة للفرق بين المذكر والمؤنث
في الصفات هو الاصل نحو صالح وصالحة وكريم وكريمة وسكران وسكرى
واحمر وحمراء واما حائض وطالق ومرضع وامرأة عاشق وناقة
بازل فعلى تأويل شخص او شيء ومن الاسماء المؤنثة ما لا علامة فيها

مؤنث سماعي

وهي انواع منها النفس والسن والناب من الابل واليد والرجل والقدم
والساق والعقب والعضد والكف واليمين والشمال والذراع والكراع
والاصبع اقول الذراع مما يذكر ويؤنث على ما في الصحاح وكذا الكراع
والاصبع ومن الاسماء المؤنثة البنصر والخنصر والابهام والضلع
بسكون اللام وفتحها والكبد والكرش والورك والفخذ والاست والسه
ومنها القدر والدار والنار والفاس والكاس والنعل والفهر
اقول هو مما يذكر ويؤنث على ما ذكر في الصحاح والسوق اقول
هو ايضا مما يذكر ويؤنث على ما في الصحاح والبئر والعير والحال والارض
والسماء اقول هو مما يذكر ويؤنث على ما في الصحاح والشمس والريح
واسماؤها الاعصار والحرب اقول هو مما يذكر على ما نقل عن المبرد
في الصحاح والقوس والسراويل اقول هما مما يذكر ويؤنث ايضا على ما في
الصحاح والعروض والذنوب بفتح الذال المعجمة وموسى الحديد والمنجنون
والمنجنيق والعقرب والارنب والعناق والعقاب والفرس هكذا ذكره
فخر المشايخ وذكر في الصحاح ان الفرس يقع على الذكر والانثى والضبع
والافعى والعنكبوت ومما يذكر ويؤنث الهدى والنوى والسرى
والقفا والعنق والعاتق والابط اقول قد سبق في المغرب ايضا
ان الابط بسكون الباء معروفة وهي مؤنثة لكنه جعل في الصحاح اياها
مما يذكر ايضا واللسان اقول ذكر في الصحاح جارحة الكلام وقد يكنى بها
عن الكلمة فيؤنث ايضا والسلطان بمعنى الحجة اقول المفهوم من الصحاح
ان السلطان بمعنى الوالي ايضا يؤنث والسلم اقول بكسر السين وسكون
اللام بمعنى الصلح والسلاح ودرع الحديد والسكين والصاع والدلو

والدلو والسبيل والطريق والمنون اقول ذكر في الصحاح المنون
الدهر والمنون المنية قال الفراء المنون مؤنثة وتكون واحدة وجمعا
ومنها الفلك والمسك والحانوت اقول الروح مما يذكر ويؤنث
على ما في الصحاح وكذا الذهب ايضا على ما في باب الخاء مع الصاد
من النهاية الجزرية وكذا المتن ايضا على ما في الصحاح وذكر في المغرب
ومما ذكر لكونه مخصوصا بالرجال دون النساء امير ووكيل ووصي وشاهد
ومؤذن والالف يذكر من عد المؤنث وغيره بدليل ثلثة الاف
ومن انث جاز على تاويل الدراهم **فائدة** الحروف التي لا تدخل الفارسية
ثمانية يجمعها ضع حظ ط ص فقولهم صد وشصت ينبغي ان يكون
بالسين لا بالصاد في الاصل والتي لا تدخل العربية ستة پ چ
ژ گ ڤ خو كذا في آخر دستور اللغة اقول المشهور هو الاربعة
اما الفاء فيمكن ان يكون الواو المشوب بالفاء في مثل فغان كما هو
الشايع في قرى ما وراء النهر وفيه ان الكلام في الحروف الاصلية
والواو في مثل فغان بدل من الفاء وتحريف له وذكر في شرح الهادي
قال الشيخ سمعت فاء كالباء وهو في لغة الفرس كثير كقولهم للرجل پا
وفيه انه يحتمل ان يكون هو الحرف الاول الفارسية اعني پ والعلم
انه ذكر في المفصل ويتفرع منها اي من الحروف التسعة والعشرين في العربية
ستة ماخوذ بها في القران وكل كلام فصيح وهي الهمزة بين بين
والنون الساكنة التي هي غنة في الخيشوم نحو عنك والالف الممالة
والتفخيم نحو عالم والصلوة والشين التي كالجيم نحو اشدق والصاد
التي كالزاي نحو مصدر والبواقي اي من الحروف مستهجنة وهي الكاف

التي كالجيم يعني في كمل والجيم التي كالكاف يعني في جمل في لغة اليمن وعوام
بغداد والجيم التي كالشين يعني في الجيم الساكنة التي بعدها دال
كالاجدراو تاء نحو اجتمعوا والصاد الضعيفة يعني الخارجة من بين
مخرج الصاد والطاء والصاد التي كالسين والطاء التي كالتاء
والظاء التي كالثاء والباء التي كالفاء يعني كقولهم بور وفور وزاد بعضهم
الشين التي كالزاي كقولهم في اشهد ازهد والجيم التي كالزاي كقولهم
في جمعوا زمعوا والقاف التي كالكاف في قلت كلت هذا بقي انهم جعلوا
الشين التي كالجيم مستحسنة والجيم التي كالشين مستهجنة فاستشكل
ابن الحاجب فقال لا يدرك ذلك الا بالتلفظ وانما يدرك بالتلفظ
حرف واحد بين الجيم والشين فاجاب عنه شارح الهادي بانهم جعلوا
الشين كالجيم من اجل الدال كراهية الخروج من الشين الى الدال لما بينهما
من التنافي فطلبوا المشاكلة فجعلوه كالجيم فصار مستحسنا وهنا العمل
على عكس ذلك لان الجيم موافقة للدال وغير منافرة للتاء فاتوا بها شينا فرده
واتوا بالسين فصار مستهجنا **فائدة** عدد حروف المعجم تسعة وعشرون
وعدد اساميها ثمانية وعشرون لان الالف للمدة التي هي اوسط حروف
جاء والهمزة اخرها بدليل قولهم الالف على ضربين لينة ومتحركة وتسمى اللينة
الفا والمتحركة تسمى همزة كذا في شرح الكشاف للجدي ونقل فيه
عن بعضهم انه قد يعد الالف والهمزة حرفا واحدا وذكر في الهادي للشادي
ان الالف حقيقة في الساكنة قد يطلق مجازا على الهمزة المتحركة وقال في المغرب
وابن جني يرى ان الالف الساكنة اسمها لا وانها الحرف التي يذكر قبل الياء
عند عد الحروف وان قول المعلمين لام الف خطأ لان كلام اللام والالف

والالف قد مضى ذكره وليس الغرض بيان كيفية تركيب الحروف بل سرد
اسماء الحروف البسائط ثم اعترض على نفسه بقول الشاعر
اقبلت من عند زياد كالخرف * تخط رجلاي بخط مختلف *
وتكتبان في الطريق لام الف * واجاب بانه لعله تلقاه من افواه
العامة لان الخط ليس له تعلق بالفصاحة اعلم ان الحرف في البيت
صفة من الخرف بالتحريك بمعنى فساد العقل من الكبر صرح به في صحاح اللغة
ومما يناسب المقام ان الشافعية ذكروا في باب الديات ان الحروف
ثمانية وعشرون فلو جنى شخص على لسان احد حتى بطل كلامه ببعض الحروف
توزع الدية على عدد الحروف تامل **فائدة** في روضة العلماء اما
اعرابه اي الاذان قال ابو بكر الانباري عوام الناس يضمون الراء من الله اكبر
وكان ابو العباس المبرد يقول الاذان سمع موقوفا في مقاطعه والاصل فيه
الله اكبر بتسكين الراء فحول فتحة الالف من اسم الله الى الراء نظيره
قوله تعالى الم الله كذا في المضمرات في الفقه الحنفي وذكر في الباب الخامس
من المغني انه قال جماعة منهم المبرد ان حركة راء اكبر من قول المؤذن
الله اكبر الله اكبر فتحة وانه وصل بنية الوقف ثم اختلفوا فقيل هي حركة
الساكنين وان الام تكبير واحفظ لتفخيم الله كما في الم الله وقيل هي
حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر لغير داع والصواب
ان حركة الراء ضمة اعرابية وليس لهمزة الوصل ثبوت في الدرج فينقل
حركتها الا في نذور كقراءة بعضهم ونزل الملائكة تنزيلا اقول بالجملة
الفرق بين الاذان وبين الم الله ظاهر فانه ليس لالم حركة اعراب اصلا
وقد كان لكلمات الاذان اعراب الا انه سمعت موقوفة **فائدة**

قال تعالى ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون اقول اختار
في المغني ان قوله ولهم ما يشتهون جملة مستانفة للتهديد لا معطوفة
ولا يخفى بعده وذكر جماعة وهو المختار في الحاشية الشريفية على المطول
ان الظرف اعني لهم مستقر وقع مفعولا ثانيا وليس لغوا متعلقا
بيجعلون لما ان الجمع بين ضميري الفاعل والمفعول لا يصح في غير افعال القلوب
لان الجمع هو ان يكون الضميران معمولين لفعل واحد الا ان يكون احدهما معمولا له
والاخر معمولا لمعموله على انه قد يدعى جواز ذلك اذا كان عمله بتوسط حرف الجر
ويستشهد له بقوله تعالى وهزي اليك وكان معنى الجعل في المعطوف
هو الاستحقاق اي ان اللائق بهم ذلك دون غيره وان كانت بلسان الحال
وجعل قوله ولهم ما يشتهون جملة حالية يوجب قصورا في المقصود الذي
هو التوبيخ اقول وذكر البهلوان انه يجوز ذلك في المعطوف اقول
ذكر القوم في تعليل انه لا يجوز الجمع بين ضميري الفاعل والمفعول الاصل في فاعل
غير افعال القلوب ان يكون مؤثرا والمفعول متاثرا والاصل فيهما اذا اتحدا
معنى ان يتغاير لفظا وقل ان يكون في الوجود فاعل غير فعل القلب ومفعوله
لشيء واحد فلو اتى بالضمير يوهم انهما مختلفان بخلاف فعل القلب فانه كثيرا ما
يتوثق علم الانسان بامور نفسه ولا يخفى ان هذا الكلام يشعر بانه لا ينفك
الامر بجعل الظرف مستقرا او معمولا بحرف الجر او العاطف تامل فائدة
جليلة قولنا قام زيد وعمرو يحتمل عطف الجملة بتقدير قام على الجملة ويحتمل
عطف المفرد وفي ذلك ثلثة مذاهب احدها تقدير مثل العامل اي قام
فعلى هذا يشكل الفرق اقول يظن في الفرق ان العامل الملحوظ في الصورة
الاولى مقصود قطعا وتقديره في الثانية بمجرد اعتبار نحوي كما ذكر السيد

علم المعاني والبيان

السيد في تقدير العامل للظرف مثل زيد في الدار فافهم العقد العاشر
في علم المعاني والبيان مقدمة عرف المفتاح علم المعاني بقوله تتبع خواص
تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره المشهور
ان المراد بالاستحسان المحسنات البديعية وقد تعارف وتقرر ان البديع
لشدة اتصاله بالمعاني جعل المفتاح اياه داخلا فيه مسامحة فعرفهما
تعريفا واحدا وهذا وان كان غير جائز عند الحكماء لا يبعد كل البعد في
طريقة الادباء الا يرى انه ادخل الاشتقاق في تعريف الصرف
مع تغايرهما على راي السيد الشريف بقي انه جعل الغرض الاحتراز عن الخطا
في تطبيق الكلام على مقتضى الحال وذلك مخصوص بالمعاني حقيقة ويمكن
ان يقال معرفة المحسنات لها دخل في الجملة فانه كثيرا ما يتعلق بها اغراض
بليغية وقد نقل عن المحقق عضد الدين ان المراد بالاستحسان مفهومه
الحقيقي وبغيره عدمه وذلك لان التركيب المفيد لخاصية كالخبر المؤكد
قد يستحسن من متكلم في مقام فيحمل على انه قصدها ولا يستحسن من آخر
في ذلك المقام لسوء ظن به فلا يحمل على قصدها بل على ان صدورها اتفاقي
وكذا حال المخاطب فلا بد لصاحب المعاني مع معرفة الخواص من معرفة كون
التراكيب مستحسنة وغير مستحسنة ليتمكن من ايراد تراكيبه منطبقة على ما
ساقها لاجله ومن حمل كل تركيب على ما يليق بحال المتكلم فان البلغاء
على درجات متفاوتة اقول لا يخفى انه ليس في مسائل المعاني ما يفيد
معرفة الاستحسان وغيره وانما ذلك بمعونة المقامات والاحوال
التي لا يدخل تحت القواعد الكلية ولا يحتاج المدون بعد معرفة الخواص
المفادة الى تلقيه من تراكيب البلغاء الى فهم ذي الفطرة السليمة الشاعر

في بيان المسائل ودلائلها نعم يحتاج معرفة الخواص الى معرفة الاستحسان
وغيره لكنه يحتاج الى امور اخرى كالمناسبات بين الخصوصيات اللفظية
والخواص المفادة والمتبادر من امثال ذلك التعريف افادة المسايل العلمية
لتلك المعرفة اولمدخليتها في تحصيل المسائل كما لا يخفى فالصواب ان
يقال علم المعاني باحث عن افادة الخصوصيات اللفظية للمعاني الزائدة
بحسب المقامات اللايقة وهي نوعان الاول الخواص المفادة على الاطلاق
من الخصوصيات اللفظية بلا انعكاس في عبارة البلغاء والثاني ما قد يكون
مفادة بخصوصياتها اللفظية فلذا عطف ما يتصل بذلك اي بالخواص عليها
فالمحسنات يبحث عنها من وجه في المعاني ومن وجه آخر في البديع الا يرى ان المص
ذكر الالتفات والتجنيس اللذين من البديع في اثناء مسائل المعاني وقال
التجاهل في باب البلاغة والى سحرها وقد قال في اخر المعاني وليكن هذا اخر كلامنا
في علم المعاني منتقلين عنه الى علم البيان بتوفيق الله وعونه حتى اذا قضينا
الوطر من ايرادها استانفنا الاخذ في التعرض للعلمين لتتميم المراد منهما
بحسب المقامات ثم اورد بعد علم البيان تعريف البلاغة والفصاحة ثم مباحث
البديع **نكتة** الحق ان مقتضى الحال الخاصية المعنوية المستفادة
من الاعتبار اللفظي فان الانكار مثلا يكفي في دفعه التاكيد سواء حصل في
ضمن اللفظ العربي او التركي او غيرهما بل لو حصل للمخاطب العلم بذلك التاكيد
المعنوي بلا اعتبار لفظ لكفى وح يظهر اعتبار المطابقة بين اللفظ ومقتضى
الحال اذ الكلام واللفظ بقدر المعنى المقصود واما جعله عبارة عن الكلام
المشتمل على الخصوصية اللفظية ففيه ان الباعث على اعتبار الخواص
في الكلام قد يكون غيرها يقتضي افادة اصل المعنى فانه قد يحذف المسند اليه مثلا

مثلا عند اداء الكلام الى شخص لئلا يعلم الحاضرون المسند اليه لاغراض
نكتة الغرابة كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مانوسة
الاستعمال كذا قالوا اقول المطلوب انه يلزم على هذا اشتمال
القران على غير فصيح مثل المتشابهات ولفظ الاب بالتشديد المشتبه
على اكثر الصحابة من اهل الفصاحة وكذا قوله ان هذان لساحران
وامثال ذلك ولذا قد اعترف بعضهم باشتمال القران الفصيح على غير
فصيح في بعض سورة ورده المحققون بانه يلزم اما العجز او الجهل او
السفه وكل ذلك محال في حقه تعالى وتقدس ورد بان كل ما يفعله الحق
تعالى حسن وقياس الغائب على الشاهد غير مستقيم فيجوز ان تعالى
انه ترك تعالى الفصيح في كلامه لحكمة لا يصل اليها عقولنا نعم ذلك
بالنظر الينا سفه غير لائق اقول الكلام فيما اذا لم يكن دليل من الكتاب
او السنة على اثبات الغير الفصيح في القران الذي اتى به معجزة فلا وجه
لاثباته اما اذا كان دليل منهما فيجب القبول سمعا وطاعة وان لم يهتد
عقولنا اليه نعم يمكن ان يقال ليس كل اية معجزة تامل **نكتة**
جوزوا ان يحصل الخفاء والتعقيد اللفظي بواسطة اجتماع امور كل
منها موافق لقواعد النحو والحال انه لم يوجد هنا كضعف التاليف
الحاصل لمخالفة النحو اقول هذا ينافي ما ذكروا انه حصل الاحتراز
عن التعقيد اللفظي بواسطة علم النحو **نكتة** الكلام لا محالة يشتمل على
نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم فان كان لتلك النسبة
خارج في احد الازمنة اي يكون في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية
تطابقه اي تطابق تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا ثبوتيتين

او سلبيتين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والآخر سلبيا
فالكلام خبر والا فانشاء كذا قالوا وههنا ابحاث الاول ان قيام
النسبة بنفس المتكلم غير ظاهر فانها التعلق القائم باجزاء الكلام والجواب
ان قيامها بها باعتبار الوجود الظلي العلمي الثاني ان الاخبار الاستقبالية
كلها يجب ان يكون كاذبة لانتفائها في زمان الحال ويلزم ان يكون الاخبار
الاستقبالية الكاذبة صادقة عند صدورها في الحال الثالث
انه قد يكون لبعض الانشاء خارج مثل ازيد قائم بل يقول النسبة
بين الشيئين اما ثبوتية او سلبية على طريقة الحصر العقلي فيوجد
اعتبار الصدق في الانشاءات ايضا والجواب عن الجميع ان المراد
خارج يقصد مطابقته فان طابق فصادق والا فكاذب والحاصل
ان الخبر يقصد فيه مطابقة النسبة المفهومة لخارج بخلاف الانشاء
ثم الخبر الماضي يقصد مطابقة النسبة الماضوية والخبر الاستقبالي
يطلب مطابقة النسبة الاستقبالية وكذا الحال في الحال بقي امران
الاول ان اعتبار القصد لا يلائم ذكر قوله تطابقه فانه لا دلالة ولا اشعار
في الكلام الى عدم المطابقة الثاني انهم قالوا للكلام مطلقا ذكر نفسي
هي نسبة قائمة بالنفس فان كان مدلوله النسبة النفسية فقط
فانشاء وان كان مع دلالة واشعار بان لها متعلقا خارجيا فخبر
فعلى هذا يمكن اعتبار الصدق والكذب في الانشاء لكن لا بالنظر الى الخارج
بل الى ما في الذهن مثلا الامر يدل على طلب مخصوص فان طابق فصادق
والا فكاذب ونظر ان الامر لا يستعمل في الطلب بل هو مفهوم من
السياق كفهم تطهير اللسان من حذف المسند اليه بلا استعمال فيه

فيه وقس عليه نحوه وتحقيق المقام على هذا الوجه مما تفردت به البحث
الرابع انه ليس للقضايا الذهنية خارج مثل شريك الباري ممتنع والجواب
ان بين كل امرين مع قطع النظر عن حيثية دلالة الكلام وادراك الذهن
وفهمه منه نسبة على وجه يقتضيه الضرورة العقلية او البرهان
فان طابق فصادق والا فكاذب الى هذا التحقيق اشار في شرح
المقاصد نكتة قد ينزل العالم منزلة الجاهل لامر خطابي كما في قوله
تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق لبئس ما شروا به
انفسهم لو كانوا يعلمون فان صدره يدل على ثبوت العلم لهم في انه لا نفع
لهم في اشتراء كتاب السحر والشعوذة واختياره على كتاب الله
وآخره ينفيه عنهم فان لولا امتناع الثاني لامتناع الاول لا انه نفي العلم
عنهم لاعتبار خطابي نظرا الى انهم لا يعملون على مقتضى العلم لقائل ان يقول
لا حاجة في الآية الى هذا التكلف فان قوله لو كانوا يعلمون متعلق بقوله
لبئس وهو الذم والرداءة غير انتفاء الخلاق والثواب فان المباح
لا ثواب فيه ولا ذم فيه فانتفاء الثواب لا يستلزم وجود الذم
ويمكن الجواب بان هذا احتمال لكن سوق الآية على اتحاد الذم المفهوم
من قوله لبئس وانتفاء الخلاق ووجه ذلك ان اختيار ما ليس له نفع
كالسحر على النافع الكلي رديء مذموم جدا وفيه بحث لان مفهوم عدم
النفع غير مفهوم الرداءة والذم وان كانا متلازمين وجودا فيختلف
متعلق العلم وعدمه اقول بل الجواب ان رجع قوله لو كانوا يعلمون
الى صدر الآية هو الانسب ببلاغة القرآن فان فيها مبالغة بليغة من حيث
الاشارة الى ان علمهم بعدم الثواب كاف في الامتناع فكيف العلم

بالذم والرداءة ولا شك ان حمل الابات على الابلغ احسن نكتة
الحقيقة العقلية اسناد الفعل او شبهه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر
والمجاز العقلي اسناده الى غير ما هو له اقول ههنا بحثان الاول ان
المفعول له وفيه ليسا داخلين في المفعول به على ما في شرح المفتاح الشريفي
في بحث تعقيد المسند فيلزم ان يكون ضرب في الدار مبنيا للمفعول مجازا الا ان
المحقق الرضي ذكر انهما نوعان غير المفعول به خصا باسمين آخرين الثاني
ان اضافة اسم الفاعل الى الظرف ان كانت على طريقة اضافته الى المفعول به
وبمعناها فهو مجاز والا فينبغي ان يكون حقيقة لان للمظروف تعلقا بالظرف
تامل نكتة ذكروا ان قول الشاعر اشاب الصغير وافنى الكبير
كر الغداة ومر العشي لم يحمل على المجاز ما لم يظهر ان ظاهره غير مراد لاحتمال
ان يكون الشاعر معتقدا للظاهر اقول هذا بعيد جدا سيما على مذهب
المتكلمين القائلين بان الزمان امر موهوم واما اسناد اهلاك الناس
الى الدهر على ما فهم من القران فالظاهر ان المراد وقوع الهلاك بلا تاثير
من الله او غيره بل لانتهاء مادة الحيوة الى الآخر ثم اسناد الحوادث
اليه في اشعار العرب وامثالهم فلاظهار التحزن والتحسر والشكوى من الله
تعالى لكن في ضمن عبارة الدهر على سبيل الظرافة الا ترى انه وقع ذلك
في اشعار العجم من اهل الاسلام قطعا في المراثي وغيرها نكتة قد يكون
الفاعل الحقيقي في الاسناد المجازي غير ظاهر حتى قال الشيخ انه ليس له
فاعل كما في مثل سرتني رؤيتك ويزيدك وجهه حسنا اذا ما زدته نظرا
واقدمني بلدك حق لي على فلان واعترض عليه صاحب المفتاح تبعا للامام
الرازي بان الفعل لا بد ان يكون له فاعل وان فاعل هذه الافعال هو الله

هو الله تعالى اقول ليس هذا الظاهر على مذهب المعتزلة القائلين بان
افعال العباد مخلوقة لهم على سبيل المباشرة او التوليد حتى قالوا
ان العلم بالنتيجة مخلوق للعبد بالتوليد عن النظر فينبغي ان يقولوا بصدور
السرور والعلم بزيادة الجمال عن النظر في الوجه بالتوليد وكتب جدي
في دفع كلام السكاكي حاشية مجملة غاية الاجمال ثم حققها وفصلها
المحقق الشريف في نهاية الكمال وحاصل ذلك ان الافعال المتعدية
الواقعة في تلك الصور ليست بموجودة اصلا فالمقصود فيها المبالغة
في ملابسة الفعل مثلا اذا وجد القدوم وحده لداع واريد المبالغة
في ملابسته للقدوم يتوهم هناك اقدام ومقدم وينقل اسناد
الاقدام منه الى الداعي فان نقل الاسناد من المتوهم كنقله من المتحقق
في تحصيل غرض المبالغة في الملابسة فمراد الشيخ انه ليس هناك فاعل
موجود يسند اليه تلك الافعال المتعدية او فاعل يعتد باسنادها
اليه اذ لا فائدة في الاسناد الى الفاعل المتوهم اقول يبقى انه
اشتهر بين الحكماء والمتكلمين ان كل ممكن له فاعل موجد فللافعال اللازمة
فاعل موجود يكون اسناد الافعال المتعدية اليه حقيقة فللقدوم مثلا
مقدم محقق وهو الحق تعالى عندنا والعبد عند المعتزلة بالمباشرة او التوليد
نكتة ذكروا ان احضار المسند اليه بالعلم لاحضاره بعينه فانه موضوع
للشيء مع جميع مشخصاته كقوله تعالى قل هو الله احد اقول تعريف العلم به
مشكل والا يلزم ان يكون العلم مجازا عند تبدل المشخصات وان اعتبر جميع
المشخصات في الوضع لا يكون اللفظ حقيقة اصلا فانه لا اجتماع لها مع
ان المثال المذكور لا يصلح فانه ليس احد منا حاضرا بعينه وشخصه نكتة

المفهوم من كتب القوم ان الاصل والحقيقة في المعرف باللام العهد الخارجي
والحقيقة والجنس واما ساير الاقسام فمن شعب الجنس اقول التحقيق
ان حقيقة اللام الاشارة الى معنى دخلت هي عليه فان كان اسم الجنس
موضوعا بازاء الماهية فالاصل لام الحقيقة فقط والعهد ايضا
من شعب الحقيقة والجنس فان تقدم الذكر او علم المخاطب من جهة القراين
كقرينة البعضية او الجميع في العهد الذهني او الاستغراق ولا يصح
الفرق بان معرفة الجنس غير كافية في العهد الخارجي دونهما فجعله اصلا
دون ساير الاقسام تحكم سواء اعتبر فيه وضع اخر اولا وان كان
اسم الجنس موضوعا بازاء فرد ما فالاصل لام العهد الذهني وساير
الاقسام من فروعه بحسب القراين الا ان يقال المراد بفرد ما معهود
فليس العهد الذهني حقيقة واعلم انهم جعلوا المعرف باللام عند العهد
الذهني او الاستغراق حقيقة مستعملة في الجنس وارادة فرد ما او الافراد
بالقرينة وظن انه مجاز اذ المقصود بالاستعمال غير الحقيقة لكن بالقرينة
كما في ساير المجازات الا يرى ان الاصوليين جعلوا العام المخصوص
بالقرينة مجازا لا حقيقة واستدل عليه المحقق في شرح المختصر بانه لو كان
حقيقة لكان كل مجاز حقيقة واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه انما
يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر في الخصوص مع القرينة وان كان ظاهرا
بدونها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك نعم لو تعلق
الغرض بالرؤية المطلقة وقيل رايت انسانا لكان حقيقة وان وقع
الرؤية على انسان بعينه فافهم **نكتة** اختار المحققون ان اسم
الاشارة والموصول والمضمرات موضوع بازاء الخصوصيات لكن الوضع

الوضع عام بان يلاحظ الخصوصيات في ضمن امر عام شامل لها كالمشار
اليه مثلا اقول قد تقرر ان العلم بالوضع يوجب العلم بالموضوع له
فينبغي اذا سمع ذا اخطر كل مخصوص مشار اليه بالبال لا اجمال
يلاحظ الخصوصيات في ضمن الامر العام لانا نقول فرق بين العلم بالشيء
بالوجه والعلم بالوجه والظاهر انه لا التفات في تلك الحالة الى الاشياء
ولا يمكن الحكم عليها بوجه ما **نكتة** ذكروا ان استغراق المفرد اشمل من
استغراق الجمع اقول هذا مسلم فيما اذا استلزم الحكم على كل فرد
على كل جمع او اثنين واما اذا لم يستلزم فلا مثلا قولنا لا يرفع هذا
الحجر العظيم كل رجال اشمل من قولنا يرفعه كل رجل وكذا قولنا هذا الخبز
يشبع كل رجال اشمل من قولنا هذا الخبز يشبع كل رجل فالاشملية مختلفة
بحسب المقام وذكر جدي على القاعدة ان الاشملية مسلمة في النكرة
دون الجمع المعرف باللام فانه في معنى المفرد المستغرق بلا تفاوت
اقول كلام القوم على تقدير ان لا يبطل الجمعية ويبقى الجمع على حقيقته
نكتة قد يكون الوصف لبيان الجنس نحو قوله تعالى وما من دابة في
الارض ولا طاير يطير بجناحيه الا امم امثالكم فان ذكر في الارض مع
دابة ويطير مع طاير لبيان ان القصد من لفظ دابة وطاير انما هو الى
الجنسين وتقريرهما كذا في المفتاح وقد ذكر صاحب الكشاف
ان ذكر الوصفين لزيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في
جميع الارضين السبع وما من طاير في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا
امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها فان قلت كيف قيل الامم
مع افراد الدابة والطاير قلت لما كان قوله وما من دابة ولا طاير

والا على معنى الاستغراق ومغنيا عن ان يقال وما من دواب ولا طير
حمل قوله امم على المعنى انتهى اقول ادعى صدر انه مآل التوجيهين واحد
وزعم السيد الاختلاف بناء على انه يستشكل ظاهرا حمل امم على دابة وطائر
في تقرير الكشاف نظرا الى ان النكرة المفردة في سياق النفي يدل
على كل فرد اما شخصي او نوعي بخلاف تقرير المفتاح لان الخبر انما هو عموم
الجنسين ولا يتصور زيادة التعميم بسبب الوصف لان الجنس مفهوم واحد
وانت خبير بان زيادة من الاستغراقية لتاكيد العموم فيما يدخل عليه و
الاحاطة بافراده نصا بحيث لا يحتمل غير ذلك عند ارباب العربية
جميعا مع ان سوق الاية لبيان شمول قدرته وعلمه تعالى لكل فرد للدابة
وللطائر بشمولهما لافراد الانسان بلا تفاوت فمن حمل الوصف
لبيان الجنس لم يرد الجنس مع اعتبار عدم الصلوح للفردية بل قصد
بيان ان خصوص فرد او نوع غير مقصود بل المقصود الجنس في جميع الافراد
اذ الوصف لا يختص بفرد او نوع فالاستغراق حقيقي لا عرفي فبالضرورة
مآل التوجيهين واحد عند الانصاف نكتة قال تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم فان قلت
السؤال جملة اسمية والجواب فعلية فما وجه ترك المناسبة قلت السؤال
جملة اسمية صورة وفعلية حقيقة بيان ذلك ان قولك من قام اصله
اقام زيد ام عمرو ام خالد الى غير ذلك لا ازيد قام ام عمرو ام خالد وذلك
لان الاستفهام اولى بالفعل لكونه متغيرا فيقع فيه الابهام ولما اريد
الاختصار وضع كلمة من دالة اجمالا على تلك الذوات المفصلة هنا ك
متضمنة لمعنى الاستفهام ولهذا التضمن وجب تقديمها على الفعل فتأمل

فصارت الجملة اسمية صورة وفعلية حقيقة فنبه بايراد الجواب فعلية
على اصل السؤال ولم يترك ذلك التنبيه الا اذا كان هناك مانع كما في قوله
تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر قل الله ينجيكم فان قصد
الاختصاص فيها اوجب التقديم للمسند اليه كذا افاد السيد اقول
فيه بحث لانه تقرر عندهم انه يجب ان يقترن بالهمزة ما هو المقصود
بالاستفهام من الفعل والفاعل ونحوهما ما هو محقق غير محتاج الى الاستفسار
ح ولا شك ان خلق السموات والارض محقق وتعيين الفاعل والخالق
محتاج الى الاستفسار فالسؤال ليس الا جملة اسمية صورة ومعنى
والقول بان الاستفهام بالفعل اولى كلام ظاهري غاية الامر انه اغلبي
في الواقع لا كلي فان عدم التغير في مفهوم الاسم لا ينافي الابهام والاحتياج
الى السؤال بل الحكمة في ترك المطابقة الاشارة الى بلادة الكفار
وعنادهم بانه اذا تحقق خلق السموات والارض وحدوثهما ينبغي ان لا يقع
شك في تعيين الفاعل فالمناسب بحالهم التردد في ذلك الخلق ولذا عبر
عن الحق تعالى بالعزيز العليم فان خلق السموات والارض لعظمتها وكمال
صنعها يقتضي كمال العزة والعلم للخالق تعالى وتعظم نكتة يجعل المسند فعلا
اذا اريد التقييد باحد الازمنة الثلثة على اخصر وجه مع افادة التجدد وقالوا
الزمان الماضي هو الزمان الذي قبل تكلمك والمستقبل هو الزمان الذي يترقب
وجوده والحال اجزاء من اواخر الماضي واوائل المستقبل متعاقبة من غير
مهلة وتراخ كما يقال زيد يصلي اقول هنا ابحاث الاول ان الصلة
في مثل الضارب فعل في صورة الاسم فيعتبر فيه الحدوث فالظاهر اعتبار
التجدد فيه تأمل الثاني ان المطلوب في المضارع اما الحال او الاستقبال

على التعيين وذلك التعيين محتاج الى القرينة فلا اختصار نظرا الى المقصود
في الحقيقة اللهم الا ان يقال المقصود في المقام ترجيح الفعل على الاسم
باعتبار الدلالة على الزمان والتجدد بلا انضمام شيء وان كان الزمان بحسب
الارادة محتاجا الى القرينة الثالث ان زمان الصلوة ازيد من زمان ن
التكلم والجواب انه متحد معه نظرا الى العرف الرابع ان الآن خارج
عن الاقسام الثلثة كما نرى اللهم الا ان يقال المراد بالماضي الذي جعل جزء
من الحال ما هو بحسب اللغة لا الاصطلاح اي الآن فهو داخل في المركب
الذي هو الحال او المراد بالمركب منهما بحيث لا يتخلل بينهما امر اخر الخامس
ان تعريف الماضي يستلزم ان يكون للزمان زمان لانا نقول اهل اللغة
لا يلتفتون الى امثالها لانا نقول ذكر النحاة انه لا يقال اليوم
الاحد بالنصب لاستلزامه ان يكون للزمان زمان واجاز بعضهم بان
يراد بالمظروف مطلقه وبالظرف خاصة السادس ان اعتبار
الزمان في مفهوم الفعل على وجه المطابقة بين الحدث وبين اجزاء
الزمان فاذا كان الزمان متغيرا كان الحدث متجددا ولذا لا يقال
لتقديم زماني اكذا يفهم المقام نكتة اعلم ان الجملة الشرطية عند
اهل الميزان مفهومها الحكم بلزوم الجزاء للشرط فالمحكوم عليه هو الشرط
والمحكوم به الجزاء فصدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم وكذبها
بعدمها وكل من الطرفين قد انخلع عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب
واما عند اهل العربية فان كان الشرط اسما من اسماء الشرط فهو
مبتدأ خبره الجزاء او الشرط مع الجزاء على الاصح او هو مفعول او ظرف
للجزاء مشتملا كلما وان كان حرفا فالكلام هو الجزاء والشرط قيد له بمنزلة

بمنزلة الظرف وهذا التقرير موافق لكلام المفتاح والرضي وجدي
ومما يدل على ذلك ان النحاة فيما اذا تقدم الشرط على القسم جوزوا
اعتبار القسم مخبوا على تقدير هذا الاعتبار الجواب جواب القسم
ثم القسم مع جوابه جزاء الشرط ولا يخفى عند الرجوع الى الوجدان
بالانصاف ان القسم تعلق بما فيه الحكم فاذا تعلق بالجواب ينبغي ان يكون
الحكم بين اجزائه ليحصل التأكيد بالقسم وان لم يعتبر الحكم بين اجزائه فالمناسب
جعل الشرط والجواب جميعا جواب القسم حتى يؤكد الحكم باللزوم اذا
عرفت ذلك فنقول اذا كان المخالفة بين الطائفتين بحسب الترجيح
مع اتحاد المقصود بالمآل اعني التعليق بين الشرط والجزاء فالامر ظاهر
ولا بعد في تخريج اهل العربية للمعنى لان الظرف الصريح الغير الشرط
قد يجري بمعنى التعليق فلا بعد جعل الشرط قيدا للجزاء بذلك المعنى
وان كانت المخالفة بينهما بحسب المعنى حتى يكون الصدق عند اهل العربية
باعتبار مطابقة الحكم بين اجزاء الجزاء وعدمها على ما هو المتبادر
من تقرير المطول فيرد عليه انه لا يتوقف صدق الشرطية اصلا عرفا
ولا لغة على صدور الحكم الجزائي المقيد بالشرط بل على تحقق الملازمة
بين الشرط والجزاء واما مخالفة اهل الميزان لاهل العربية في مفهوم
القضايا فلا يبعد فان الطائفة الاولى جعلوا الوصف العنواني
بحسب الفرض والامكان على خلاف الطائفة الثانية وتحقيق المبحث
على هذا الوجه النفيس مما تفردت به نكتة ذكروا ان مثل قوله تعالى
بل انتم قوم تجهلون غلب فيه جانب المعنى فاعتبر الخطاب دون الغيبة
والقائل ان يقول التغليب مجاز ولا يظهر في التركيب التجوز في لفظ

والجواب ان مثل صيغة تجهلون موضوع للخطاب مع جماعة غير مذكورة
بلفظ الغايب فبما حمل هذه الصيغة عليه وصارت له وصفا لحجب المعنى
كما يشهد به الذوق والسوق وبهذا التقرير ظهر وجه التغليب والتجوز في
مثل انا وزيد فعلنا فافهم وينبغي ان يعلم ان التغليب قد يكون مجازا لغويا
وهو ظاهر وقد يكون مجازا عقليا كما في مثل قوله تعالى او لتعودن في ملتنا
اذ غلب على شعيب عليه السلام اتباعه في نسبة العود الى ملة الكفر وقد يكون
كناية فان قوله تعالى انتم قوم تجهلون من قبيل الالتفات المعد وذم الكناية
نكتة قال الله تعالى جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه
اي خلقكم ايها الناس من انفسكم اي من جنسكم ذكورا واناثا وخلق الانعام
ايضا من انفسها ذكورا واناثا يبثكم ويكثركم ايها الناس والانعام في
هذا التدبير والجعل لما فيه من التمكن من التوالد والتناسل ففي قوله يذرؤكم
تغليب للمخاطب من العقلاء على غيرهم من الانعام المذكورة بلفظ الغيبة
هذا هو المشهور عند الجمهور وقال صدر ان الغرض من الاية اظهار اللطف
والامتنان على الناس فالخطاب يختص بهم والمعنى يكثركم ايها الناس
في هذا التدبير حيث تمكنكم من التوالد والتناسل وهيأ لكم من مصالحكم ما تحتاجون
اليه في ترتيب المعاش وجعل لكم من الانعام ازواجا تبقى بها نسلكم وتدوم
ابدانكم وعلى هذا يكون التقدير وجعل لكم من الانعام ازواجا وهذا انسب
بسياق النظم ما قدره واعترض عليه السيد بان المناسب حينئذ تقديم
قوله يذرؤكم على قوله ومن الانعام ازواجا لانه من تتمة خلقهم ازواجا
ولا تعلق له بخلق الانعام ازواجا اقول ان فيه ان خلق الانعام ازواجا
داخل في منشأ تكثير الانام اذ بقاء الانسان بالغذاء والعمدة فيه الانعام

الانعام ثم قال السيد فالاولى ان يختار هذا التقدير لكن يجعل الخطاب عاما
اقول فيه ايضا منع لانه اذا قيل لجماعة من خواص سلطان جعلكم السلطان
حكاما في بلدة كذا وخصكم بانعامات وارسل جماعة اخرى يخدمونكم ويعينونكم
لهم مناصب ليحصل لكم الرفاهية كان احق بالقبول من ان يقال ليحصل لكم ولهم
الرفاهية الا انصاف خير الاوصاف نكتة اختلفوا في ان الجملة الطلبية
هل يجوز ان يكون جزاء بلا تاويل اولا واختار السيد الشق الثاني باعتبار
انه يمتنع تعليق الطلب الحاصل في الحال على حصول ما لم يحصل في الاستقبال
فاوله بمثل الاستحقاق اقول الحق ان الطلب ليس مما استعمل فيه الامر
بل المستعمل فيه مجرد الحدوث في الاستقبال والطلب يفهم تبعا بلا استعمال
ونظير ذلك فهم الخواص البيانية من مستتبعات التراكيب فان الحذف مثلا
لضيق المقام وتطهير اللسان ونحوهما وهذه المعاني ليست مما استعمل فيه اللفظ
وكذا مثل التهديد الذي يقال الامر له في بعض المواضع بل نقول ذهب جماعة
الى ان مدلول الخبر الايقاع والظاهر انه ليس مستعملا فيه فكذا حال الطلب في الانشاء
ثم انه لا يخفى انه لا يتبادر من العبارة التاويل والجملة الشرطية التي جزاؤها
طلبي معناها بالفارسية اگر چنين كنى يا چنين باشد چنين كن ولا غبار عليه
نكتة ذهب سيبويه في مثل من ابوك ان من المتضمنة للاستفهام مبتدأ
وان كان نكرة خبره المعرفة اي ابوك وذهب طايفة الى العكس اقول الكلام
نظرا الى كلام النحاة مذهب سيبويه لان الخبر وان كان معرفة معلوما في الجملة
دون المبتدأ في الظاهر لكن المبتدأ في المعنى عبارة عن الخصوصيات اذ الغرض
ازيد او عمرو او خالد الى غير ذلك من المعينات غاية التعيين الا انه عبر
عنها اجمالا بكلمة من واما المناسب بحسب اختيار فن المعاني انه يختلف

في المقامات فانه ان كان الغرض اثبات الابوة لاحد المعينات فالحق
مذهب سيبويه وان كان المطلوب تعيين الاب من جملة المعينات فالحق مذهب
غيره **نكتة** ذكروا ان مثل قولنا الحمد لله قصر الحمد عليه وان لم يكن تعريف
الحمد للاستغراق بل للجنس وقد خفي وجهه وذلك لان ثبوت الجنس المتحقق
في ضمن فرد لا ينافي ثبوته لشخص آخر في ضمن فرد آخر نعم الكلام المفيد اختصاص
المحامد به تعالى لوجود لام الجر المفيدة للملكية او الاختصاص لكنه ليس من الكلام
القصر المصطلح فانه بمنزلة قولنا جنس الحمد مختص به تعالى غير متجاوز عنه
هكذا استفاد من تصانيف السيد **اقول** فيه بحث اما اولا فلان اللام
عند النحاة للاختصاص سواء كان بالملكية او غيرها وليس خصوص الملكية
موضوعا له ولو سلم فليس مقصودا في المقام بل لا يقصد سببه من
تعداد التصرفات ايضا والاختصاص المستفاد من لام الجر مجرد الاختصاص
الاضافي في الجملة لا الحقيقي المستلزم للقصر الابري انهم مثلوا لذلك
بقولنا جاءني اخ له وجعلوا اضافة العام الى الخاص من قبيل الاضافة
اللامية المفيدة للاختصاص **واما ثانيا** فلان اثبات جنس صفة الكمال
لذات في مقام المدح او جنس صفة النقصان له في مقام الذم يفيد بحكم
الذوق والعرف القصر وان لم يفده بواسطة الدليل العقلي وحكمه وهذا
ظاهر عند الانصاف والخروج عن الاعتساف **نكتة** قد يكون الجنس المقصود
في المعرف بلام الجنس مطلقا وقد يكون مقيدا بظرف او حال او غيرهما
وقد يكون بحسب اللفظ والتقدير معا مطلقا لكن المراد نوع منه مثل
انت الحبيب اذ لم يقصد حصر مطلق المحبة عليك ولا حصر المقيد بقيد في اللفظ
او التقدير بل اريد ان المحبة مني بجملتها مقصورة عليك بان اشير بتعريف

بتعريف الجنس الى هذا النوع المخصوص بالظرف ففيه مبالغة باعتبار جعل
المطلق عبارة عنه قال صاحب الكشاف في سورة المائدة ان تعريف
الكتاب في قوله تعالى لما بين يديه من الكتاب للجنس لانه عني به جنس الكتب
المنزلة ويجوز ان يقال انه للعهد لانه اريد به نوع معلوم وهو ما انزل
سوى القران وبهذا التقرير ظهر ايضا ان المعرف بلام العهد قد يجوز
ان يفيد قصر الافراد فانه يتصور فيه التعدد فافهم فان الهاتين الفائدتين
بديعتان في كلام القوم جدا **نكتة** ذهب طائفة الى ان خبر المبتدا يجب
ان يكون حالا من احواله منسوبا اليه مرتبطا به بوجه من الوجوه فاذا كان
الجملة الانشائية خبرا مثل زيد اضربه يأول بانه مطلوب ضربه او مقول
في حقه لا على وجه الحكاية بل على معنى انه يستحق ان يقال فيه **اقول**
الانصاف انه لا يتبادر منه ان التاويلان في مثل هذا التركيب الذي خبره
جملة انشائية سيما في نحو زيد نعم الرجل فانه لا وجه لاعتبار استحقاق
الانشاء للمدح فافهم **نكتة** ذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه
لو اولى الظرف حرف النفي لقصد الى ما يبعد عن المراد وهو ان كتابا آخر
فيه الريب لا فيه **اقول** القصد الى هذا المعنى البعيد غير لازم فان التقديم
قد يكون لغير الحصر كما في هذا المقام فانه يجوز هنا تقديم الظرف لكون
مدخليته اكثر في المقصود اعني انتفاء كون القران محل الريب لذاته لا
انتفاء الريب عنه لامور خارجية نعم لو قدم لتوهم القصد الى البعيد
واعلم انه جعل صاحب المفتاح اثبات الريب في غير القران من الكتب السماوية
باطلا **اقول** فيه ان المعجز من بين الكتب القران فقط ففيها الريب
نكتة المخاطب في قصر التعيين حاكم حكما مشوبا بصواب وخطأ هذا

هو المشهور واعترض عليه السيد فقال بل هو حاكم حكما صوابا اي الحكم باحدهما
مجملا ومتردد بين امرين معينين احدهما واقع والاخر على خلافه والمقصود
بالقصر تقرير صوابه ودفع تردده بتعيين ما هو الواقع اقول يمكن
ان يقال الحكم الخطا هو حكمه بان كلا منهما مساو للاخر في انه جايز بلا مرجح
وبالجملة كونه ذلك الموضع مما ينبغي التردد فيه لكن هذا الحكم ضمني كالحكم باحدهما
مبهما في قصر القلب ايضا تامل نكتة المسطور في كتب القوم ان الاستفهام
ما يطلب به حصول امر في ذهن الطالب وان ذلك التعريف منقوض بمثل الامر
بالتعليم او التفهيم نحو علمني وفهمني فدفع المدقق الشريف بان المراد ما يطلب به
حصول امر في ذهن الطالب من حيث حصوله فيه واما مثل علمني وفهمني فالمقصود
حصول التعليم والتفهيم في الخارج لكن خصوصية الفعل اقتضت حصول اثره
في الذهن اقول كون الامر لحصول امر في الخارج على الاطلاق محل خفاء
بل الظاهر طلب شي مطلقا ذهنيا كان او خارجيا وهذا القدر كاف في الفرق
ولو سلم فالمناسب ان يقيد هكذا الاستفهام ما يطلب به حصول امر في
ذهن الطالب من حيث حصوله المعهود لا من خصوص المادة كما في بعض صيغ الامر
وقد اجاب بوجه آخر وهو ان المطلوب الحقيقي في الاستفهام هو العلم والفهم
والتعليم والتفهيم وسيلة اليه وفي مثل علمني وفهمني المطلوب التعليم والتفهيم والعلم
تابع له وفيه نظر في الفرق ان المطلوب الحقيقي في الاستفهام الامر الخارجي الواقعي
اي المعلوم من حيث الوجود الظلي وفي مثل علمني وفهمني العلم باعتبار الوجود
الاصيل ففي الاول العلم باعتبار الوجود الاصيل له تابع ومقصود بالعرض
وفي الثاني الامر بالعكس كما لا يخفى على كل ذي بصيرة ناقدة نكتة المشهور
ان الهمزة لطلب التصور في مثل ادبس في الاناء ام عسل وازيد في الدار ام عمرو

عمرو فقال السيد انه لا يتفاوت تصور الطرفين بعد السوال وقبله
فالظاهر انه لطلب التصديق فان السائل صدق قبل السوال بان الحاصل
في الاناء شيء من الدبس او العسل لا على التعيين وبعد السوال صدق
بحصول احدهما معينا اقول انه لم يتفاوت حال الدبس والعسل
بحسب التصور لكن يتفاوت حال ما اسند اليه كونه في الاناء فانه
لوحظ اولا بعنوان احدهما مجملا ثم تصور بعنوان المعين منهما الا ترى
ان من قام لطلب التصور بالاتفاق ويجاب بزيد واما الفرق بينهما
بان السائل فيه لم يعرف الخصوصيات نظرا الى مقتضى السوال على ما ذكره
السيد فلا يجدي نفعا لان السائل عارف بالخصوصيات غاية الامر
انه ذاهل عنها فيحصل التذكر بالجواب وليس الاستفهام لافادة التذكر
ولو سلم فيجوز ان يكون السائل ممن عارفا حاضرا بها بل نقول يجوز
ان يسال بهذه الطريقة اي من هولاء الاشخاص الحاضرين من فعل
ذلك وكذا الاستفهام بكيف مثل كيف حالك اصحيح ام سقيم وليس شيء
وكذا الاستفهام بكلمة اي مثل اي هذين الفريقين خير مذهبا
وليس شيء من تلك الكلمات للتصديق بالاتفاق نكتة ذكر في الكشاف
في قوله تع فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار الى قوله وبشر الذين
آمنوا الآية ليس المعتمد بالعطف الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي
يعطف عليه وانما المعتمد بالعطف جملة وصف ثواب المومنين فهي معطوفة
على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والارهاق ن
وبشر عمرا بالعفو والاطلاق ولك ان تقول هو معطوف على قوله
فاتقوا فجعل جدي هذا الكلام في المطول دليلا على جواز عطف الانشاء

على الاخبار من غير ان يكون احدهما بمعنى الاخر بل يوخذ عطف الحاصل من مضمون
احدى الجملتين على الحاصل من مضمون الاخرى فاعترض عليه السيد بان لفظ
الجملة في عبارة الكشاف لم يرد به ما هو المقصود في هذه المباحث والا
فيلزم ان يكون الوجه الاخير في الكشاف من قبيل عطف وبشر مجردا عن العامل
على فاتقوا كذلك وهو ظاهر الفساد بل اريد معنى المجموع اي المعتمد بالعطف
هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب
الكافرين قال صاحب الكشف انه ليس من باب عطف الجملة على الجملة
ليطلب مناسبة الثانية بالاولى بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض الى اخرى
مسوقة لاخر والمقصود بالعطف المجموع وشرط المناسبة في الغرضين
فكلما كانت اشد كان العطف احسن ثم اعترض بان قول المطول
بل يوخذ عطف الحاصل الى لا حاصل له لانه ان اراد به تاويل احديهما بالاخرى
فذلك عطف الانشاء على الاخبار او بالعكس بناء على التاويل لا قسم اخر
كما اعترف به صاحب المطول وان اراد به لا تاويل اصلا فلا فائدة ح
في قوله بل يوخذ اقول ليس المقصود ان الاية على توجيه الكشاف عطف
جملة انشائية على جملة خبرية بل المقصود التنظير والاستدلال بتجويز
الكشاف لما ادعاه على تجويز عطف الانشاء على الخبر بمثل تاويله بلا فرق
الا يرى انه قال في شرح الكشاف ليس المقصود عطف الامر بل عطف مضمون
قوله وبشر الى على الحاصل من مضمون الكلام السابق فهو عطف مجموع على
مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا على شيء من ذاك وايضا اورد صاحب
الكشاف النظير في عطف جملة على اخرى على ما هو الظاهر الا انه يمكن
ان يقال اقتصر في النظير على ما هو العمدة ففي كل من المعطوفين قدرت جمل

جمل اخرى لبيان القصة واما الجواب عن الاعتراض الثاني فظاهر فانه
لا تاويل لاحدى الجملتين بالاخرى بحسب الاستعمال لكن يلاحظ في العطف
حاصل كل من الانشاء والاخبار بالمال والغرض كما في عطف القصة
على القصة والدليل عليه انه ذكر السيد في التوجيه الثاني للكشاف
ان قوله وبشر مرتب على الشرط اي فان لم تفعلوا باعتبار ان مال المعنى
فاتقوا النار واتقوا ما يغيظكم من حسن حال اعدائكم فانهم وبشر مقامه
تنبيها على انه مقصود في نفسه ايضا لا لمجرد غيظهم فقط وهذا القدر
من الربط المعنوي كاف في عطفه على ذلك الجزاء وان لم يكف في جعله
جزاء ابتداء ثم اعلم انه جعل المعطوف عليه في التوجيه الاول للكشاف
جملة فان لم تفعلوا الى اقول التقابل بعيد فان المعطوف عليه مرتب
على جملة وان كنتم في ريب الى بخلاف المعطوف والابعد من ذلك جعله
جملة وان كنتم في ريب الى كما فعله السيد فان الغرض منه اثبات الاعجاز
والنبوة والظاهر ان المعطوف مجموع قوله تعالى ان الذين كفروا الى قوله
وبشر الى او قوله تعالى اعدت للكافرين لكن على تقدير جملة اخرى
متممة لقصة عذاب الكافرين اي وجعلت ماويهم وما اخرهم وما اقبح
حالهم كما قال السيد في النظير الذي ذكره صاحب الكشاف لعطف القصة
على القصة حيث قال اي زيد يعاقب بالقيد والارهاق فما اسوء حاله
وما اخره فقد ابتلى ببلية كبرى واحاطت به سيئاته الى غير ذلك
حما ينا سبه وبشر عمرا بالعفو والاطلاق فما احسن حاله وما انجاه
وما اربحه نكتة علم البيان يعرف به طرق اداء المعنى الواحد المكيف
بالخواص والمفهوم من كلام السيد في مواضع انه متعلق بكيفية اداء الخواص

علم بیان

نفسها وهذا غير صحيح لان الشايع اعتبار البلغاء المجازات والكنايات
والاستعارات والتشبيهات في المعاني الاصلية للتراكيب وذلك ثمرة
البيان فانه بهذا الاعتبار يورث البلاغة التي مرجعها الى علم المعاني والبيان
وظاهر انه لا دخل للمعاني فيه بل نقول لا نظهر جريان كثير من هذه الطرق
في الخواص كالاستعارة التمثيلية وتشبيه الحسيات والاستعارة بالكناية
والمجاز العقلي نكتة المشهور ان الدلالة منحصرة في الوضعية والعقلية
والطبيعية اقول يشكل بدلالة المعجزة فانها ليست طبيعية وهو ظاهر
ولا عقلية ولا وضعية بل عادية على ما في شرح المواقف لا يقال المعنى
كونها من العقلية التي لا يتصور التخلف فيها وفي تقرير شرح المواقف دلالة
وارشاد الى ذلك والمراد بالدلالة العقلية عند التقسيم الاعم لانا نقول
لا وجه لتثليث القسمة واخراج الطبيعية عن العقلية والحاصل انه ان اعتبر
في العقلية استحالة التخلف عقلا خرج دلالة المعجزة ودلالة الدخان
على النار والا فتدخل الطبيعية ايضا في العقلية نكتة قسموا الحقيقة
الى لغوية وشرعية وعرفية فان واضعها ان كان اللغة فلغوية وان كان
شرعا فشرعية وان كان عرفا فعرفية اقول هذا لا نظهر على تقدير ان
يكون واضع اللغات هو الله تعالى على مختار المطول نظرا الى الظاهر
وعلى تقدير التوقف ايضا والجواب ان نسبة الوضع الى اهل اللغة والشرع
والعرف من باب هذه القسمة على ضرب من المسامحة والمراد الانتساب
اليهم باعتبار ظهوره عليهم وهم مستمسكون به متخاطبون في محاوراتهم
نكتة ذكروا ان اللفظ اذا استعمل في الموضوع له بحسب اصطلاح
التخاطب كان حقيقة واذا استعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة

لعلاقة كان مجازا اقول يجوز ان يكون اللفظ موضوعا في اصطلاح
واحد لمعنيين وقد استعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له فان العمى
حقيقة في عمى البصيرة وعمى البصر كما نبا درمن الاساس فاذا استعمل
في عمى البصيرة للمبالغة في ان ذلك الامر المعقول الذي اعتبر العمى فيه بمنزلة
الامر المحسوس في الى ذلك اشير في شروح الكشاف في الخطبة فالاحتراز
عن مثل ذلك المجاز بملاحظة قيد الحيثية لا بقيد اصطلاح التخاطب كما ذكروا تامل
نكتة قولنا زيد اسد يحتمل ان يكون استعارة عن الرجل الشجاع
المشبه بالاسد فالمعنى زيد رجل شجاع كالاسد وفي الجملة مبالغة في جعل
حمل الاسد على زيد بمنزلة دليل على مشابهته الاسد هذا هو المختار
عند جدي واعترض عليه السيد اما اولا فلان اثبات الشبه في الاستعارة
يجب ان يكون امرا مستمرا في الاستعارة التبعية والتمثيلية المركبة فكذا
في بعض الاستعارة الاصلية المفردة واما ثانيا فلان هذا القول
بمنزلة ان يقال في الفارسية زيد شير است لا بمنزلة قولنا زيد مردي
همچو شير است اقول كما يجري الاستعارة والتشبيه في الالفاظ
العربية فكذا في الفارسية يقال فلان طبيب عيسى است وفلان كريم
حاتم وفلان نوكر بادشاه حاكم است و بادشاه وهذه الامثلة
يحتمل التشبيه بمعنى فلان طبيب همچو عيسى است وفلان كريم همچو حاتم است
وفلان نوكر همچو حاكم و بادشاه است ويحتمل الاستعارة بان يقال
فلان طبيبي است همچو عيسى وفلان بخشنده چون حاتم است وفلان
حاكمي مانند بادشاه است الان ندعي ان تلك المعاني الملائمة للاستعارة
ليست معاني الالفاظ العربية والفارسية المحتملة للاستعارة والتشبيه

ودونه خرط القتاد ثم اعلم انه قد يذكر قيد في مثل هذا الكلام نحو زيد
اسد على قطن قدس سره انه مما يؤيد رايه وزعم السيد انه متعلق
بالمشبه به اذ الجرأة مفهومة منه تبعا اقول الحق انه متعلق بمضمون الكلام
اذ الجرأة مفهومة من سوقه لا انه متعلق بالمشبه به وقيد له فانه لا يقصد
الى التشبيه بالمقيد كما لا يخفى تكملة ذكروا ان الاستعارة لا تجري
في الاعلام الا نادرا لانها تقتضي ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل
افراده قسمين متعارف وغير متعارف والعلم ينافي الجنسية اقول
الاستعارة لا تقتضي تاويل الجنس بل ادخال المشبه في جنس المشبه به
ادعاء لا حقيقة اذا كانت في اسم الجنس او جعله عين المشبه به اذا كانت
في العلم ولو سلم فنقول يمكن ادعاء الجنس والتاويل في العلم بان يدعى
ان العلم موضوع بازاء ذات له تلك الصفة المطلوبة مطلقا لا لمتشخصه
غاية الامر ان اسم الجنس له جنسية في الواقع فيدعى له جنسية اخرى
فوقها بخلاف العلم فانه متشخص فيدعى له الجنسية ولا فساد في ذلك
وذكر السيد انه لا تجري الاستعارة في العلم الا نادرا باعتبار انه يجب
اشتهار المشبه به بوجه الشبه وذلك الاشتهار لا يوجد في العلم الا
على الندرة اقول ذلك ممنوع فانه يكفي احد الامرين اما كون وجه الشبه
في المشبه به جليا بنفسه او كون المشبه به معروفا بوجه الشبه على ما في
اواخر بحث الاستعارة من المفتاح وايضا المناسب اعتبار الاشتهار
عند المتخاطبين لا مطلقا وكثيرا ما لا نادرا يشتهر الاشخاص بالاوصاف
الخاصة في الجملة عندهم تكملة لفظ الاستعارة ان كان اسم جنس
حقيقة او بالتاويل كالعلم فالاستعارة اصلية والا فتبعية كالحروف

والاستعارة التبعية

كالحروف والفعل واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل
واسماء الزمان والمكان والآلة وانما كانت تبعية فيها لان الاستعارة
تعتمد التشبيه والتشبيه يقتضي كون المشبه موصوفا بوجه الشبه وكونه
مشاركا للمشبه به في وجه الشبه وانما يصلح للموصوفية الحقائق دون
الحروف وهو ظاهر ودون معاني الافعال والصفات المشتقة لكونها
متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان فيها او عروضها له اقول
هنا ابحاث الاول ان المجاز المرسل لا يتحقق الا اذا اتصف المعنى الحقيقي
بالمتروكية فينبغي ان لا يجري ذلك في المشتقات الا تبعا ولم يقل به
احد الثاني ان التعبير بالماضي عن المستقبل يعد من باب الاستعارة
تامل الثالث ان الدليل يقتضي ان لا يصلح معنى الحرف والفعل مشبها
والمدعى انه لا يمكن ان يكون مشبها به واجاب عنه السيد بان اقتضاء
التشبيه كون المشبه موصوفا ومحكوما عليه يستلزم اقتضاء كون
المشبه به موصوفا ومحكوما عليه اذ ملاحظة اتصاف المشبه بالوجه
واتصافه بمشاركة المشبه به يقتضي ملاحظة اتصاف المشبه به
بالوجه ومشاركته للمشبه في الوجه اقول الانصاف انه لا يلتفت
الذهن الى اتصاف المشبه به والحكم عليه بالاتصاف والمشاركة مع
المشبه في وجه الشبه تامل الرابع ان هذا الاستدلال يشعر بانه
لا يعتبر التشبيه في الاستعارة اصلا في معاني الحروف والافعال بل
اكتفي بالتشبيه في الاستعارة في المتعلقات والمصادر لكن المتبادر
من كلامهم اعتبارهما تبعا فيهما على وجه السراية الخامس انه لا يلزم
في التشبيه والاستعارة ان يلاحظ المشبه به عند الحكم عليه بالمشاركة

والاتصاف في ضمن لفظ الحرف والفعل بل يجوز ان يلاحظ في ضمن اوعام
كما في وضع لفظ بازاء معناه خاصة بلا تفاوت لا يقال الاستعارة
لما كانت في ضمن لفظ الحرف ينبغي ان يلاحظ عند الحكم بالبث ركنه
والاتصاف ايضا في ضمنه لانا نقول ذلك ممنوع فانه يلاحظ المتعلق
في تشبيهه واستعارته في ضمن لفظه لا في ضمن لفظ الحرف مع ان المقصود
استعارة لفظ الحرف السادس ان معنى الجملة من حيث هو معناها
لا يصلح لان يجعل محكوما عليها مع انهم صرحوا بجريان الاستعارة التمثيلية
فيها نكته اختار السيد ان التراكيب مستعملة في مستتبعات
الخواص مثل تطهير اللسان المستفاد من الحذف وزيادة الاحتياط
والتقرير المستفاد من الاثبات ونحوهما بل هي مفهومة من سوق الكلام
واختار نظير ذلك في التعريض بالنظر الى المعنى المعرض عنه اقول
قد ذهب في مثل الكلام المجرد عن التاكيد انه حقيقة في خلو ذهن السامع
عن الانكار وكناية عن كون انكاره بمنزلة عدم الانكار بحسب عرف البلغاء
فعلى هذا ينبغي ان يكون الكلام المحذوف المسند اليه مثلا مستعملا في تطهير
اللسان بلا تفاوت عند الانصاف نعم لا يظهر استعمال الكلام الخالي
عن التاكيد مثلا في خلو الذهن والكلام المؤكد في انكار المخاطب اصلا
نكته جليله قال صاحب الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله اولئك على هدى
مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من
اعتلى الشيء وركبه فذكر جدي قوله ومعنى الاستعلاء مثل اي تمثيل وتصوير
لتمكنهم من الهدى يعني ان هذه الاستعارة تبعية تمثيلا اما التبعية
فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف وتبعيتها في الحرف واما التمثيل فلكون

فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور فقال السيد فورد
عليه ان انتزاع كل من طرفيه من امور عدة يستلزم تركبه من معان متعددة
ومن البين ان متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب
ونظايره اذ المعنى المفرد في الاصطلاح ليس الا ما دل عليه بلفظ مفرد
وان كان مركبا في نفسه كالانسان فلا يكون مشبها به في تشبيه تركب
طرفاه وان ضم اليه معنى اخر وجعل المجموع مشبها به لم يكن معنى الاستعلاء
مشبها به في هذا التشبيه فكيف يسري التشبيه والاستعارة منه
الى معنى الحرف والحاصل ان كون على استعارة تبعية يستلزم كون
الاستعلاء مشبها به وان تركب الطرفين يستلزم ان لا يكون مشبها به
فلا يجتمعان واجيب بان انتزاع كل من الطرفين من عدة امور لا يوجب
تركيبه بل يقتضي تعددا في مأخذه وهو مردود بان المشبه مثلا اذا كان
منتزعا من اشياء متعددة فاما ان ينتزع بتمامه من كل واحد منها
وهو باطل فانه اذا اخذ كذلك من واحد منها مرة ثانية من واحد اخر
لغا بل تحصيل للحاصل واما ان ينتزع من كل واحد منها بعض منه فيكون مركبا
بالضرورة واما ان لا يكون هناك لا هذا ولا ذاك وهو ايضا باطل اذ لا معنى
ح لانتزاعه من تلك الامور المتعددة على ان هذا القائل قد صرح في تفسير
قوله تع مثلهم كمثل الذي استوقد نارا بانه لا معنى للتشبيه المركب
الا ان ينتزع كيفية من امور متعددة فيشبه بكيفية اخرى مثلها فيقع في كل
واحد من الطرفين امور متعددة وايضا قد اطبقوا على ان وجه الشبه في التمثيل
لا يكون الا مركبا وليس هناك ما يوجب تركبه سوى كونه منتزعا من امور عدة
فاذا كان انتزاع وجه الشبه من امور متعددة مستلزما لتركبه كان انتزاع

كل من طرفي التشبيه منهما مستلزما لتركيبهما لان المقتضي للتركيب هو الانتزاع
من امور عدة ثم ان الآية تحتمل وجوها ثلثة الاول ان يكون استعارة تبعية
بان شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على المركوب في التمكن
والاستقرار الثاني ان شبه هيئة منتزعة من المتقي والهدى وتمسكه به
بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة
تمثيلية تركب كل من طرفيها لكنه لم يصرح من الالفاظ التي بازاء المشبه به
الا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه
في ضمن الفاظ منوية وان لم تكن مقدرة في نظم الكلام اذ بعد ملاحظة مدلول على
يقرب الذهن الى ملاحظة الهيئة واعتبارها فجعلت كلمة على بمعونة قرائن الاحوال
قرينة دالة على ان الالفاظ الاخر الدالة على ساير اجزاء تلك الهيئة
مقدرة في الارادة فدل بها على ساير الاجزاء قصدا كما قصد الاعتلاء
بكلمة على ولا ساغ لان يقال استعيرت كلمة على وحدها من الهيئة الثانية
للهيئة الاولى وذلك لان الهيئة الثانية ليست معنى على ولا متعلق معناها
الذي سرى الاستعارة منه الى معناها والهيئة الاولى ليست مفهومة
منها وحدها الا تبعا لا قصدا ولا يكفي ذلك في اعتبار الهيئة بل لا بد من ان
يكون كل واحد من اجزاء المركب ملحوظا قصدا كالاعتلاء لتعتبر هيئة
مركبة منها فهي من حيث الملاحظة قصدا لا بد ان يكون مدلولة لالفاظ
مقدرة في الارادة ولا يكون في شيء من تلك الالفاظ تصرف بحسب
هذه الاستعارة فلا يكون في كلمة على استعارة تبعية كما لا استعارة
في الفعل في المثال المشهور للاستعارة التمثيلية اعني اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى والثالث ان شبه الهدى بالمركوب الموصل الى المقصد فثبت

فيثبت له بعض لوازمه وهو الاعتلاء على طريقة الاستعارة بالكناية
الى هنا تم كلامه وقد كتب جدي بخطه في الحاشية لا يقال الاستعارة
التبعية الحرفية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا
ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في
حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة بل وصف صورة منتزعة
من عدة امور بوصف صورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد
في المأخذ لا فيه نفسه ولا ينافي كونه متعلق معنى الحرف وسيمر عليك
مرارا في هذا الكتاب الاستعارة التمثيلية الحرفية اقول وبالله التوفيق
ومنه الاستعانة في التحقيق اما بيان المنع للمقدمة الثانية فهو ان الاستعلاء
المطلق متعلق لمعنى المطلق كلمة على لكن بخصوصياتها متعلقات خاصة
مثلا في الآية استعلاء الراكب على المركوب استعلاء متلبسا بوجه
التمكن والاستقرار وذلك لانه متعلق معنى الحرف بما يرجع اليه بنوع استلزام
وقد يعبر عن ذلك المعنى به في العرف وهذا الاستعلاء الخاص لازم المعنى على
هنا لزوم العام للخاص ويجوز تفسيره بذلك عرفا ولا شك ان المشبه به
هنا ليس مطلق الاستعلاء بل ذلك الاستعلاء الخاص فان قيل الظاهر
ان الاستعلاء مقيد بتلك الاوصاف دون التركيب قلنا نعم لكن السيد
قال في حاشية المطول برد كون الترشيح خارجا عن الاستعارة
بواسطة كون المستعار مقيدا به بدون التركيب اذا كان المشبه به هو المقيد
من حيث هو مقيد فلا بد ان يستعار منه ما يدل عليه من حيث هو كذلك فلا يتم
تلك الاستعارة بدون ذلك القيد فلا يكون متعلق معنى الحرف مما يدل
بلفظ مفرد وكذا معنى الحرف نفسه لا يدل بلفظ مفرد وان كان معنى واحدا

مفيد التقييد وغاية الامر ان يكون الموضوع بازائه لفظا واحدا مفردا
والحاصل ان معنى الحرف في ادائه يحتاج الى الفاظ متعددة كالمعنى
المركب الا ان المقصود الاصلي في الحرف تشبيه المقيد دون القيد وفي
معنى المركب المجموع واما توجيه المنع للمقدمة الاولى فهو ان مبنى التمثيل هنا
على تشبيه الحالة المنتزعة من امور متعددة بمثلها ومعنى انتزاع الحالة من الامور
حصولها منها عند وجودها على وجه اللزوم وقيامها بها على ما قال السيد
في حاشيته شرح المفتاح ان الصور العارضة للمادة منتزعة منها ولا يخفى انه
يجوز ان يكون شيء بتمامه منتزعا من مجموع قائما به بدون التركيب والتكرار
وبلا قيام لكل جزء ولا بوجه من اجزاء ذلك المجموع بخصوصه لانه ذكره
في شرح المواقف انه يجوز ان يكون امر حالا في المجموع من حيث المجموع ولا يكون
حالا في اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها
وزاد في حاشية التجريد فقال وكذا جميع الاعراض التي لا تسري في محالها
فعلى هذا يجوز ان يجري الاستعارة التمثيلية في معنى الحرف المفرد بالوجه
الذي ذكرنا وانه منتزع من الامور المتعددة على ما سبق فان معنى على هنا
نسبة بين الراكب والمركوب على وجه الاستقرار قائمة بهما منتزعة عنهما
ولا يضر في ذلك انه يلاحظ الامور المتعددة قصدا بالفاظ كثيرة او التفصيل
والتركيب في المأخذ لا في نفسه وما ذكروا ان الوجه مركب في التمثيل فباعتبار
المأخذ وعلى هذا يحمل ما قيل انه لا منع للتشبيه المركب الا ان ينتزع كيفية
من امور متعددة فتشبه بكيفية اخرى مثلها نعم لا يجري الاستعارة التمثيلية
بالمعنى المشهور في الحرف فانها في مجموع الكلام المركب من الفاظ متعددة
مفصلة بلا تصرف في الاجزاء كما يقال اني اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى

اخرى ويراد من المجموع اني اراك تتردد في هذه المسألة مثلا وقد عرفت
جدوى ذلك والحاصل انه يجري في الحرف التمثيل بمعنى انتزاع الحالة من الامور
المتعددة ولا يجري فيه بمعنى التشبيه المركب المفصل قصدا الا انه ينبغي
ان يعلم ان اعتبار الاستعارة التمثيلية بالمعنى المشهور في الاية بعيد غير ظاهر
فانه لا يقصد فيها تشبيه حال المجموع بل تشبيه التمسك بالهدى بتلبس الراكب
بالمركوب في استقراره عليه وايضا لا وجه لاعتبار الفاظ المشبه به
في هذا التركيب بعد دخول لفظ على على الهدى وجعله خبرا عن لفظ اولئك
مشارا به الى المتقين مع ان الهدى واولئك من اجزاء المشبه فان قلت
قد يطوى ذكر المشبه في التشبيه كما يطوى في الاستعارة بحيث لا يكون
في حكم المذكور ولا يحتاج الى تقديره في نظم الكلام الا انه يكون منسيا غير مراد
في الاستعارة منويا مرادا في التشبيه كما في قوله تعالى وما يستوي البحران
هذا عذب فرات سائغ الى قوله وترى الفلك فيه مواخر فان البحرين مستعملان
في معناهما الحقيقي واريد تشبيه الاسلام والكفر بهما ولا تقدير للفظ المشبه
بل في مجرد الارادة وكذا بالنسبة الى المشبه به في الاستعارة قلت
الفرق ظاهر فان التشبيه قد يكون مكنيا عنه مفادا ضمنا كما في قول الشاعر
فان تفق الانام وانت منهم ۰ فان المسك بعض دم الغزال
اذ مجموع البيت مفيد لتشبيه المخاطب بالمسك في الانفراد عن بني جنسه
فقوله وما يستوي البحران الاية ايضا مفيد للتشبيه ولا منافاة بين الفاظ
البيت والاية للتشبيه غاية الامر ان اعتبار لفظ المشبه فيهما بغير
نظم الكلام بخلاف قوله تعالى اولئك على هدى فانه ليس المجموع كناية عن الاستعارة
ووجود اجزاء المشبه فيه ينافي اعتبار الفاظ الاستعارة فان التشبيه

شيئ فيها اصلا وبالجملة لا جهة لدخول على على الهدى وايضا الاستعارة
مجاز اي كلمة مستعملة في غير معناها لعلاقة التشبيه واذا لم يذكر الفاظها
ولم يقدر فيبعد اعتبار التجوز بقي اشكال على اعتبار الاستعارة التمثيلية
في المركب مطلقا فان المقصود التشبيه بين الحالتين المنتزعتين من الامور
المتعددة الواقعة في الطرفين ولم يظهر وضع امر بازاء الحالة حتى يصرف
عنها الى اخرى لعلاقة التشبيه وبالجملة لا يظهر في تلك الاستعارة ما يتصرف
فيه بالتجوز واما الهيئة التركيبية فموضوعة بازاء الاثبات والنفي وظاهر
انه لم يقصد التشبيه فيه فلا تجوز فيه وان تبادر من تقرير شرح التلخيص
واعلم انه يحتمل الآية احتمالين اخرين سوى الاحتمالات السابقة
احدهما ان يشبه المتقون بالراكبين ويجعل كلمة على قرينة للاستعارة
بالكناية المرتبة على التشبيه الثاني ان يراد بكلمة على التمسك والاستقرار
على وجه المجاز المرسل هذا غاية تحقيق هذا المرام المشتبه على كثير من الاقوام
بحيث اندفع الملام على الكلام بالتمام الطف المصباح اذ طلع الصباح
تكملة التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه التضمين
معنى فعل اخر يناسبه ويدل عليه بذكر ما يتعلق بالاخر وههنا ابحاث
الاول انه قد يجعل المذكور اصلا في الكلام والمحذوف قيدا له كما في قوله تعالى
لتكبروا الله على ما هداكم فقال في الكشاف اي لتكبروا الله حامدين على ما هداكم
وتارة يعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور حالا كما في قوله تعالى يؤمنون
بالله اي يعترفون به مؤمنين او مفعولا كما في قولهم احمد اليك اي انهي حمده
اليك وقد اعترف جدي بالوجه الاخير في قوله تعالى لتكبروا الله وفي قوله تعالى
فازلهما الشيطان لكنه صرح في تفسير قوله اذا خلوا الى شياطينهم بان

بان معنى قول الكشاف اذا انهوا السخرية باعتبار ان تعديته بالى على تضمين
معنى الانهاء كما في احمد اليك اي انهي حمده وهذا بيان للمعنى واما التقدير
فاحمده منهيا اليك ثم ان الاصل جعل المتروك حالا على ما صرح به بدر
في تفسير قوله واذا خلوا الى شياطينهم وقال صاحب الكشف عكسه
اي جعل المتروك اصلا والمذكور حالا اشيع طرق التضمين وتبعه جدي في قوله
لتكبروا الله وذكر السيد ايضا في حاشية شرح المفتاح في اوايل القانون
الاول انه الاصل الانسب وههنا وجه آخر لم يذكره القوم وهو العطف
للمتروك على المذكور وجعل المذكور كناية عن المتروك كما في قوله تعالى احل
لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم اي الافضاء الى نسائكم اي الجماع فانه
لا معنى لتقييد حل الرفث اي ذكر الجماع به وكذا العكس البحث الثاني
انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط
والمعنى الاخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته ولما كان
مناسبا للمذكور بمعونة صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمن المذكور
وذهب الاكثرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريقة الكناية
واعترض عليه بان المعنى المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين
يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه اقول الجواب انه ليس امر
لفظي او معنوي يقتضي ان لا يكون المكنى به مقصود الثبوت في الجملة على الاستمرار
في بعض الامثلة فلا قصور في جعل التضمين من جملة ذلك البعض نعم يرد عليه
ان المكنى به لا يكون مقصودا اصالة بالنظر الى المكنى عنه والظاهر انه قد يقصد
اصالة بالمكنى عنه فانه قد يجعل المذكور اصلا والمتروك حالا وقد يعكس
قال صاحب الكشف في تفسير قوله لتكبروا الله حامدين

فذكر المحققون لم يجعل الاصل حالا لان التعليل بالتعظيم حال الحمد وجعله مقصودا
اولى من العكس لان الحمد انما يستحسن ويطلب لما فيه من التعظيم ثم انه قد اختار
السيد ان اللفظ يستعمل في المعنى الاصلي اصالة والمعنى المضمن مقصود تبعا
من غير استعمال او تقدير اصلا اقول قد يقصد المتروك اصالة فانه
قد يجعل اصلا وقد يعكس مع انه قد ينصب المفعول به بالتضمين فلا بد من
استعمال اللفظ فيه او تقديره ثم الحق ان تلك الطرق في الوجوه المذكورة
لا تطرد في جميع المواد بل تختلف بحسب القراين في المواد البحث الثالث
ان المفهوم من الرضي في بحث افعال القلوب ان التضمين قياسي ويؤيد ذلك
ان القوم يعتبرون التضمين فيما يحتاجون اليه على الاطلاق لكن صاحب المغني
نقل عن بعضهم انه ليس بقياسي من غير ان يرد كلامه **العقد الحادي عشر**
في علم البديع والعروض وما يتعلق بهما **بديع** المحسن البديعي على قسمين
علم البديع
معنوي وهو راجع الى تحسين المعنى اولا وبالذات ولفظي راجع الى اللفظ
كذلك اقول قد عد من الاول المشاكلة والظاهر ان حسنها باعتبار
ايهام التجنيس اللفظي اعلم ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز
لعدم العلاقة ولا محيص سوى التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح والقول
بان هذا نوع من العلاقة فيكون مجازا هكذا يستفاد من شرح المفتاح
ولا يخفى ان المصاحبة في الذكر بعد استعمال اللفظ والعلاقة يجب
ان تكون متقدمة لتلاحظ ويستعمل لاجلها بل العلاقة هي المجاورة في الخيال
كذا قيل وانت خبير بانه لا يلزم في المشاكلة المقارنة في الخيال الا عند
استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة **تذنيب** للبديع
قد قالوا بالمشاكلة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وفيه اشكال

وفيه اشكال لان معنى النفس ذات الشيء مطلقا على ما في الكشاف
والصحاح فلا يكون اطلاقها عليه تعالى محتاجا الى اعتبار المشاكلة ويؤيد
ذلك قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة واعتبار المشاكلة التقديرية
في هذه الاية غير ظاهر ولا محتاج اليه **نكتة** ذكر في شرح الكشاف
في وجه اطلاق النفس على القلب لان ذات الحيوان به يكون وهذا التعليل
مشعر باختصاص النفس بذات الحيوان فلا يجوز اطلاقها عليه تعالى
بديع من اقسام التجريد ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان
صديق حميم اعلم ان صاحب الكشاف جوز ان يكون من البيانية للتجريد
الا انه ذكر قدس سره في تفسير قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الاية فمن كون
من البيانية تجريدا كلام واعلم انهم اختلفوا في ان التجريد هل ينافي
الالتفات ام لا اختار قدس سره الثاني وقال بانه لا ينافيه بل هو
واقع بان يجرد المتكلم نفسا من ذاته ويجعلها مخاطبا لنكتة كالتوبيخ
في قول الشاعر تطاول ليلك بالاثمد ورده السيد بان الالتفات
اراءة معنى واحد في صور متعددة استجلابا لنشاط السامع
والمقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بصفة وبلوغه النهاية
فيها بان ينتزع منه شيء اخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات
على ملاحظة اتحاد المعنى ومبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف
يتصور اجتماعهما اقول يكفي في الالتفات والافتنان اتحاد المعنى
في نفس الامر ولا ينافيه اعتبار التغاير ادعاء الا يرى ان صاحب المفتاح
جوز ان يكون فائدة الالتفات وان كانت خاصة بهذا الموضع
في قوله تطاول ليلك ان المتكلم لشدة المصيبة وقع شاكا في اتحاده

مع نفسه فاقامها مقام مكروب يخاطبها مستلبا لها فلا ينافي
الالتفات ان يعتبر المغايرة ايضا بحيث ينتزع منه مصاب آخر نعم لا يلزم
تلك المغايرة والانتزاع في الالتفات **بديع** قد عدوا منه المعنوي
المذهب الكلامي وهو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان يكون
بعد تسليم المقدمات مستلزمة للمطلوب **اقول** لا يخفى انه شاع في عرف العرب
وساير الناس الاستدلال سيما بالخطابة والجدل لكن المتعارف في الكلام
الاستدلال البرهاني فقط فلا يناسب ان يسمى بالمذهب الكلامي الاستدلال
بالمقدمات المستلزمة للمطلوب على تقدير التسليم **بديع** قد عدوا منه المعنوي
الاستتباع وهو المدح بشيء يستتبع المدح بشيء آخر وايضا الادماج وهو
ان يضمن كلام سيق لمعنى معنى آخر ثم قالوا هو اعم من الاستتباع لشموله
المدح وغيره واختصاص الاستتباع بالمدح **اقول** تعداد كل منهما
محسنا على حدة غير مناسب بل المناسب جعل الادماج محسنا ثم تقسيمه
الى الاستتباع والى غيره **بديع** علم العروض ما يميز به بين صحيح الشعر
وفاسده من حيث الوزن والشعر لفظ موزون مقفى يدل على معنى
كذا في القسطاس وذكر في المفتاح كلام موزون مقفى والغى بعضهم لفظ المقفى
وقال التقفية هي القصد الى القافية ورعايتها لا يلزم الشعر لكونه شعرا
بل لامر عارض لكونه مصرعا او قطعة او قصيدة او لاقتراح مقترح والا
فليس للتقفية معنى غير انتهاء الموزون وانه امر لا بد منه جار مجرى
كونه مسموعا ومولفا وغير ذلك فحقه ترك التعرض ولقد صدق ومن
اعتبر المقفى قال الموزون قد يقع وصفا للكلام اذا سلم عن عيب قصور
وتطويل فلا بد من ذكر التقفية تفرقة لكن وصف الكلام بالوزن للغرض المذكور

تعريف علم العروض

المذكور لا يطلق ثم انه قد شرط فيه عند جماعة ان يكون وزنه للتعمد ايجابه
اياه والمراد بتعمد الوزن ان يقصد الوزن ابتداء ثم يتكلم مراعيا جانبه
لا ان يقصد المتكلم المعنى وتاديته بكلمات لايقة من حيث الفصاحة في
تركيب لتلك الكلمات توجبه البلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا
او ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة فيتفق ان ياتي موزونا وعند الاخرين
ان ذلك ليس بواجب لكن لا بد ان يعد كل لافظ في الدنيا شاعرا
اذ ما من لافظ الا وجدت في الفاظه ما يكون على الوزن
اقول فيه منع اذ يجوز ان يوجد الحياكة مرة من شخص اتفاقا مثلا
ولا يسمى حايكا الا بعد ملكتها فكذا الشعر وذكر في عروض الفاضل
ابن القيس انه لفظ دال على معنى موزون متكرر رتبا ومقفى وخرج
بقيد المتكرر المصراع الواحد اذ اقل الشعر بيت وبقيد التساوي المصاريع
المختلفة البحور الموزونة المقفاة **اقول** الدلالة على المعنى غير ظاهرة
الاشتراط كما في المعمى فانه من اقسام الشعر الا ان يراد بها ما هو اعم
من الدلالة على الاسماء لكنه يرد ان الدلالة عند القوم اما عقلية او
طبيعية او وضعية على الموضوع له او جزئه او لازمه وظاهر ان دلالة
كثير من المعميات خارجة عنها وفن الشعر جعل من اقسام العلوم
الادبية باعتبار الدلالة على اصطلاحها ويمكن ان يقال دلالة مستعملات
التراكيب كالحذف مثلا على نظيره الاسان خارجة عنها وكذا التعبير
اذ لا استعمال للفظ وذلك لا انحصار للدلالة عند الاستعمال
فدلالة اللغز والمعمى من هذا القبيل **بقي** انه قد يعتبر فيهما الدلالة بالنظر
الى حساب الجمل وذلك غير معتبر في العلوم فان اللفظ المفرد لا يعد مركبا

بالنظر الیه فالظاهر ان اللغز والمعمی من مستحدثات المتاخرین من العجم
ثم اعلم انه لما ذکر فی القسطاس والمفتاح ان المصاریع المختلفة البحور
شعر ولیست بموزونة والا فیختل تعریفهما الشعر ثم انهم اختلفوا
فی القافیة فهی عند الخلیل من آخر حرف فی البیت الی اول ساکن یلیه
مع المتحرک الذی قبل الساکن مثل تابا من قفا التقوم عاذل والعتابا
وعند الاخفش اخر کلمة فی البیت مثل العتابا بکمالها وعند قطرب وثعلب
الروی وستعرفه وزعم بعضهم ان القافیة البیت وزعم بعضهم انها
القصیدة وحق هذا القول ان یکون من باب اطلاق اسم اللازم
علی الملزوم وباب تسمیة المجموع بالبعض والمیل من هذه الاقوال الی قول
الخلیل کذا فی المفتاح ذکر فی عروض الفاضل ابن القیس بدانکه قافیه
بعض از کلمه آخرین بیت باشد بشرط آنکه آن کلمه بعینها ومعناها
در اواخر ابیات دیگر مکرر نشود پس اگر مکرر شود آنرا ردیف
خوانند وقافیت در ماقبل آن باشد چنانکه رخ تو رونق قمر دارد
لب تو لذت شکر دارد چون کلمه دارد درین شعر مکرر زند آنرا
ردیف خوانند وقافیت در کلمه قمر وشکر است وچون ماقبل راء قمر
وشکر متحرکست قافیت این شعر حرفی وحرکتی بیش نباشد
اعنی حرف راء وحرکت ماقبل آن واگر ماقبل حرف آخرین از کلمه قافیت
ساکن باشد چنانکه ای نرگس پر خمار تو مست دلها ز غم تو رفت از دست
قافیت آن از آخر کلمه باشد تا نخستین حرکت که پیش از ساکن باشد
پس قافیت این شعر دو حرف وحرکتی بیش نباشد واین سین وتای
وحرکت ماقبل آن اما اگر حرف آخرین از کلمه قافیه نه از نفس کلمه باشد

باشد بلکه بعلتی بدان ملحق شده باشد چنانکه برخی چشم مستان
وان زلف همچو شستان کلمه اصلی در اواخر این شعر مست
وشست است وشان از بهر اضافت جمع بدان ملحق شده است
پس قافیت این از پنج حرف وحرکتی باشد یعنی از نون تا حرکت ماقبل
سین مست وشست وقافیت از بهر آن قافیت خوانند که از پس
اجزاء شعر در آید وبیت بدو تمام می شود واصل او از قفوت فلانا است
یعنی از پس فلانی رفتم وقفیت فلانا یعنی کسی را از پس فلانی
روان کردم واما الروی فهو الحرف الذی یبنی علیه اواخر الابیات
او الفقرة ویجب تکراره فی کل منها کذا فی المطول وذکر فی عروض
الفاضل ابن القیس حرف آخرین کلمه قافیت چون از نفس کلمه
باشد آنرا روی خوانند چنانکه زهی بقاء تو دوران چرخ را مفخر
چون حرف راء در کلمه مفخر اصلی است روی این شعر است واین
لفظ را از رواء گرفته اند ورواء رسنی باشد که بدان بار بر شتر
بندند **فائدة** طعن بعض الجهال فی القرآن بانه وقع فیه وما علمناه الشعر
وقد وجد نحو قوله تعالی ومن یتق الله یجعل له مخرجا ویرزقه من حیث
لا یحتسب واجیب بان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاریعه والتحدی
رویه اقول لعمری لا الشبهة شیء ولا الجواب بقاطع للمادة ولا تمام
بتمام وصحیح اما الشبهة فلان هذا الکلام لیس بموزون اصلا نعم لو کان
قوله مخرجا داخلا فیه لکان شعرا لکن فرض عدم الدخول لا یجدی نفعا فی ورود
الاعتراض واما الجواب فانه لیس بعد بشرط عند بعضهم کما سبق
والظاهر انه لا یشترط فی کل بیت وشعر تناسب المصاریع بحسب القافیة

واتحاد الروي نعم اشترط في كل مطلع وبيتين وفي مصراعي المثنوي
لا غير **فائدة** ثم التواريخ اختلفوا في واضع النحو المختار انه ابو الاسود
الدئلي بكسر الدال المهملة وبعدها مثناة من تحت مهموزة من فوق ويقال
بضم الدال بعدها واو مهموزة من فوق وقطع بعضهم انه بفتح الهمزة وانما
فتحت الهمزة لئلا يتوالى الكسرات صرح به في تاريخ الامام اليافعي **فائدة**
اخرى اول من قال الشعر العربي يعرب بن قحطان والشعر هذا
ما الخلق الا لاب وام ، خذين جهل او خذين علم ، وقيل اول من نسب اليه — في اول الشعر
الشعر العربي ادم عليه السلام في مرثية ولده هابيل اعني قوله ،
تغيرت البلاد ومن عليها ، فوجه الارض مغبر قبيح ،
واعترض عليه بان لغته سريانية فلا يقول العربي الا ان يقال نقل بالمعنى
اقول الظاهر انه عارف بجميع اللغات لظاهر قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
لكنه شاع تكلمه بالسريانية لضرورة المخاطبين العارفين بها دون
غيرها ثم ان اول من قال الشعر الفارسي بهرام بن يزدجرد بن شابور
حيث قال منم ان پیل دمان ومنم ان شير يله نام من بهرام گور وكنيتم بوجبله
وقيل الاول ابو حفص بن احوص من سغد سمرقند كان في سنة ثلثمائة
والشعر هذا ، اهوى كوهى در دشت چگونه دودا ، يار ندارد بي يار چگونه روادا
فائدة ذكر صاحب الكشاف ابناء الوليد بن المغيرة وقسم المسلمين
والكافرين منهم وسمتهين فاخرج الوليد بن الوليد مع ماله من الفضايل المشهورة
في الاسلام من قسم المسلمين وادخله في جملة الكافرين وهذا بحق الدين
والمروة والفضل والفتوة سهو فظيع **فائدة** واشعب اسم رجل كان طماعا
وفي المثل اطمع من اشعب كذا ذكره صاحب الصحاح في باب الباء الموحدة

الموحدة والمشهور انه بالفاء المثلثة **حكايات** مشتملة على فوائد
جامعة بين اللغة والفقه **حكاية** سئل فقيه العرب ايجب على الرجل الوضوء
اذا اشهد قال نعم لان الاشهاد لغة ان يمذي **حكاية** سئل رجل
توضأ من اناء معوج قال ان مس الماء تعويجه لم يجز وضوءه عند علمائنا
الثلاثة فيه لان الاناء المعوج المعمول من العاج سئل هل في الربيع صلوة
فقال نعم ان نضب ماؤه والربيع النهر سئل هل يقتل جرى الكفار
قال لا الجري الرسول سئل رجل ضرب صيد المخلب فقطعه نصفين هل
يجوز اكله قال نعم المخلب المنجل سئل هل يجوز شهادة الخالة قال نعم
ان لم يفرط الخالة جمع خائل كباعة وبائع والخائل ذو الخيلاء والتكبر
او اللعب والمزاح سئل هل للرجل ان ينزل من غير اذن ابويه قال
ان كان فرضا فنعم يقال انزل اذا اتى منيا سئل هل يجوز التيمم بالعجل
قال نعم ان كان طيبا العجل الطين سئل هل يجوز بيع الطريق قال ان
كانت معلومة جاز والا فلا الطريق جمع الطريقة وهي اعظم ما يكون
من النخل سئل هل على المصاب زكوة قال لا لان المصاب قصب السكر
سئل درست المرئة وتترك الصلوة فما عليها قال اعادة الصلوة
لان درست بمعنى حاضت سئل هل يقتل العباد في الحرم قال نعم
العياد الاسد سئل هل يقسم العجوز بين الورثة قال لا بل يباع
ويقسم الثمن العجوز السيف سئل رجل خاف على ماله المحترم الغيم هل له التيمم
قال له ذلك الغيم العطش وحرارة الباطن سئل هل يتوضأ بماء الفقير
قال ان كان طاهرا الفقير مخرج الماء من القناة **تذييل** في الخط مقدمة — في رسم الخط
الخط تصوير اللفظ بحروف هجائه الا اسماء الحروف اذا قصد بها

المسمى نحو قولك اكتب جيم عين فاء راء فانما تكتب هذه الصورة جعفر
لانها مسماها خطا ولفظا لكن في المصحف على اصلها في الوجهين نحو ياسين
حاميم فمما توهم ان المكتوبة نقوش الكتابة فباطل لان اللفظ مكتوب
بواسطة نقش الكتابة والاصل في كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها
بتقدير الابتداء بها والوقف عليها كتابة الربوا زيادة في الاصل
او في العوض وانما كتبت بالواو كالصلوة للتفخيم على لغة وزيدت الالف
بعدها تشبيها بواو الجمع كذا في تفسير القاضي وذكر الفاضل رشيد الدين
الوطواط في بعض رسائله منهم من يكتبها بالالف فانها كلمة ثلاثية
ثالثها الف مقصورة منقلبة عن الواو فان تلك الالف تكتب على
صورة الالف في الواحد والجمع كالربا والرضا والغزا والخطا والمبرد
يقول باستمرار تلك القاعدة في الواحد دون الجمع ومنهم من يكتبها
بالياء ويقولون الفها منقلبة عن الياء ويستدل على ذلك بتثنيته
اذ قيل ربيان واما كتبة الوحي فمنهم من كتب الربوا بالواو في المصحف فقط
ومنهم من كتب بالواو والالف والاليق الاصوب عندي ان تكتب بالالف
لانه جرى على القياس المطرد الا على قول من قال انه من ذوات الياء وذكر الامام
النووي في تهذيب الاسماء واللغات وقياس كتابته بالياء لكسرة اوله
وقد كتبوه في القران بالواو وقال الفراء انما كتبوه كذلك لان اهل
الحجاز تعلموا الكتابة من الحيرة ولغتهم الربوا فعلموهم صورة الخط وكذلك
قراها ابو سماك وقرا حمزة والكسائي بالامالة لمكان الكسرة في الراء
وقرا الباقون بالتفخيم لفتحة الباء فاما اليوم فانت بالخيار ان شئت
كتبت بالياء او على ما في المصحف او بالالف وقال ابو البقاء لام الربوا

لام الربوا واو لانه من ربا يربو والتثنية ربوان ويكتب بالالف واجاز
الكوفيون كتابة تثنيته بالياء قالوا لاجل الكسرة التي في اوله قال
وهو خطا عندنا وقال في النهاية ربا المال يربوا اذا زاد وارتفع والربوا
اسم منه مقصور **كتابة** من عادة العرب انهم يكتبون رحمت الله
بالتاء الممدودة مع ان حق التاءات التي تصير هاءات عند الوقف اذا
اضيفت الى المضمر ان تكتب بالتاءات الممدودة لشدة الاتصال
بينها وبين الضمير المتصل بها وللامن من الوقف عليها واذا اضيفت
الى المظهر ان تكتب بالهاء لعدم شدة الاتصال وجواز الوقف عليها
لكن رحمت الله كثيرة الاستعمال وبين الله والرحمة من شدة الاتصال
ما لا يخفى كذا افاده الفاضل رشيد الدين الوطواط **كتابة** الحرف
المكسور الذي بعد الف قائل همزة لا ياء ومن نقطه نقطتين من تحت
فقد اخطا حكي ان الشيخ ابا علي لما جلس بين يدي رجل من الموسومين
بالادب الموصوفين بمعرفة كلام العرب راى فيه مكتوبا فيه القائل
بالياء بنقطتين من تحت فقال له الشيخ هذا خطا فقال الرجل خطي
فاستصغر الشيخ قدره واستحقر امره **كتابة** الاصل في الخزائن
ان تكتب بالهمزة لان واحدها خزانة والالف فيها زائدة وطريق الوصول
من لفظة الخزانة الى الخزائن هو بعينه طريق الوصول من لفظة قال الى قائل
كما سبق في فوايد التصريف واما الجمع الذي في واحده الياء زائدة
كالركايب جمع الركوبة وكالارائك جمع الاريكة وامثالهما فملحق بالخزائن
وبابها واما المعايش والمشايخ والاطايب فليكتبن بالياء بنقطتين
من تحت لان المعايش جمع معيشة والمعيشة في الاصل معيشة

والمشايخ جمع مشيخة والاطايب جمع الطيب والياآت في جميعها اصلية
وكل ما كان فيه الياء اصليا من هذه الجموع فالصواب ان يكتب بالياء
وقرأ اهل المدينة معائش بالهمزة فقد قال ابو عثمان المازني انها
خطأ وان اهل المدينة اخذوا تلك القراءة من نافع وانه لم يدر ما العربية
وله احرف في القران يقرأها نحوا من هذا كذا افاده الفاضل رشيد الدين
الوطواط **كتابه** كتب صاحب الكشاف كلا حالة الجر والاضافة
الى المظهر بالالف نحو مررت بكلا الرجلين فقال الفاضل الوطواط الصواب
ان يكتب بالياء مؤيدا بنص ابن درستويه **التذنيب**
في حكم وفوائد من المنطق وساير العلوم الحكمية **حكمه** اوردوا في اوايل المنطق
نبذا من مباحث الالفاظ كتقسيم الدلالة وعدم استلزام المطابقة للتضمن
والالتزام واستلزامها لهما وتقسيم الموضوع الى اقسام وعللوا ذكر
بانه لا حاجة هنا الى بحث الالفاظ لكن الافادة والاستفادة لا يحصلان
بدونها فذكرها من تلك الحيثية لا انها مطالب علمية **اقول** انت خبير
بان اكثر تلك المباحث بجنب الافادة والاستفادة قليل الجدوى ولو سلم
فانها اصطلاحات واوضاع مذكورة مع ساير ما يتوقف عليه الافادة
في علوم العربية مع انهم اشترطوا في الالتزام اللزوم العقلي الدائمي
ولا خفاء في انه مفقود في اكثر الدلالات الالتزامية المجازية التي تعد
في المحاورات والاستعمالات للافادة والاستفادة **حكمه**
الموضوع شخصيا او نوعيا كما في المجاز ان قصد بجزء منه مترتب في السمع
حقيقة او تقديرا الدلالة على جزء المعنى فمركب ومؤلف **اقول** هنا
ابحاث الاول ان نظر المنطقي في الالفاظ بتبعية المعنى فكل لفظ معناه

فوائد من العلوم الحكمية

معناه مركب ينبغي ان يكون مركبا فالمعرف باللام مركب عندهم الا
ان يجعل المجموع من حيث هو موضوعا بازاء المعنى **الثاني** ان هذا النظر
منهم لا يلايم اعتبار الترتب في الاجزاء المسموعة مع ان هذا التقييد لا يعهد
في تعريفاتهم **الثالث** انهم قالوا بان المادة في الافعال دالة على الحدث
فيلزم عليهم ان يكون الضرب بالضم مثلا دالا عليه الا ان يقال الدال
المادة بشرط مقارنة الصورة لكن ذلك غير متبادر من عبارتهم
حكمه جعلوا الافعال الناقصة ومثل اذا ونظايرها داخلة تحت
الاداة التي في مقام الحرف عند اهل العربية **اقول** اصحاب العربية صرحوا
بان كل لفظ جعل اسما او فعلا او حرفا فباعتبار المعنى فجعل الافعال
او الاسماء عندهم ادوات عند المنطقيين تناقض **حكمه** جعلوا الوجود
من قبيل المشكك نظرا الى انه اشد واولى في بعض الافراد باعتبار قوة
الاثار وكثرتها **اقول** الانسان بعض افراده باعتبار الاثار وكمالها
وكثرتها بحسب الخواص الانسانية كالادراك متفاوت بالنظر الى غيره
كما يظهر الامر فيما بين نبينا ويحيى عليهما الصلوة والسلام مع ان يحيى لم يتكدر
بالكدورات الجسمانية اصلا **حكمه** لا يشتغلون بالجزئي قصدا لان
حاله غير مضبوط للتبدل ولان كمال النفس بالصور المطابقة اليقينية
والجزئي المادي لا يحصل الا في الآلات المعطلة عند الموت **اقول**
صور الفلكيات واعراضها سوى الحركات والاوضاع الشخصية قديمة
على زعمهم وصور الجسمانيات ايضا حاصلة في النفس عند المحققين منهم الا
ان ادراكها بواسطة الالات تامل **حكمه** قال قدس سره في شرح الرسالة
الاولى بمعنى ان الجنس يفيد التمييز في الجملة **اقول** فيه ان الجنس يشتمل على جزء

مميز كاشتمال الحيوان مثلا على الحساس اللهم الا ان يقال الجنس ليس بمميز بحسب الذات بل بالجزء حكمه استدل على وجود الكلي الطبيعي بانه جزء للاشخاص اذ الشخص الماهية مع قيد التشخص وجزء الموجود موجود بالضرورة ورد هذا الاستدلال بانه جزء ذهني لها والجزء الذهني لا يجب وجوده في الخارج اقول ذكروا ان الواجب تعالى لا يحد لانه لا تركيب فيه والا يلزم الاحتياج والحدوث وهذا يدل على استلزام التركيب العقلي التركيب الخارجي حكمه ذكروا ان صور الذاتيات والعرضيات لامر واحد بسيط لا تتعدد فيه مع انهم قالوا بان لكل جسم مادة مبهمة وصورة جسمية وصورة نوعية في الخارج وتلك الصورة متنوعة كالفصل بالنظر الى الجنس فليتامل حكمه معرف الشي ما يقال عليه لافادة تصوره هكذا عرف عند جماعة اشترطوا المساواة في التعريف اقول ينبغي ان لا يخص بالتصور بالكنه لئلا يخرج الرسم بل يراد الاعم فيدخل التعريف بالاعم وبالاخص وزعم المحقق الرازي انه لو اريد التصور بالكنه وزيد قيد اخرى او امتيازه عن جميع ما عداه اندفع الاشكال وفيه ان الاخص وان لم يفد الكنه يفيد الامتياز تامل حكمه قالوا ان التعريف بالمباين غير جائز اقول جوزوا ان يذكر لازم غير محمول في مقام التحديد ويراد به الحد مجازا كما عرفوا الدلالة بفهم المعنى وارادوا به كون اللفظ بحالة يلزم من العلم به العلم بالمعنى والفرق بين الحد والمحدود بالاجمال والتفصيل فكما جاز الانتقال من المباين الى الحد فكذا الى المحدود حكمه ذكروا انه لا يجوز ذكر الالفاظ المجازية او المشتركة في الحدود بلا قرينة ظاهرة ولقائل ان يقول جاز في مقام الاستدلال ان يحتاج الى الدليل بلا ذكره فلم جاز

جاز في الحدود ذكر الالفاظ المحتاجة الى الاستفسار والايضاح للمقصود والجواب ان السامع اذا قبل الدليل بحسن الظن والتقليد بالمستدل حصل المطلوب في الجملة بخلاف صورة التعريف وايضا اذا لم يعلم مقدمة الدليل لم يصدق بعد المطلوب بل يقع التوقف بخلاف صورة التعريف فانه اذا لم يفهم المعنى المجازي من الفاظ الحدود وحملت على الحقايق فصور المحدود بصور غير مطابقة وهذه الصورة محتملة في المشترك ايضا حكمه ذهب طائفة الى ان التعريف بالمفرد غير جائز وقال جماعة بجوازه وقيل التعريف بالمفرد غير واقع في الحقيقة بناء على ان التعريف بالمفرد انما هو بالمشتق ومعناه شي له المشتق منه او على انه ينضم مع المفرد القرينة وانت خبير بان معنى المشتق ملحوظ اجمالا بلا تركيب والقرينة قد تكون معنوية فلا وجه لاعتبار التركيب حكمه المشهور ان الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى او بنفيه وهي لزومية ان كان ذلك الحكم لعلاقة توجب الاتصال والا فاتفاقية وذكر المحققون ان المعية امر ممكن لا بد له من علة ففي الاتفاقية ايضا العلاقة المقتضية للاجتماع متحققة لكنها غير ظاهرة وغير معلومة فليس الحكم لملاحظتها بخلاف اللزومية فان العلاقة فيها ظاهرة التحقق بديهة او نظرا ولو بحجة خفية اقول يمكن ان يقال لا حاجة في الاتفاقية الى امر سوى العلتين لطرفيها فان المعية وجود الطرفين في زمان بخلاف اللزومية ثم اعلم انهم ذكروا ان المتصلة الكلية الاتفاقية ما حكم بصدق التالي حين صدق المقدم مع كل امر واقع له وقالوا لم يقيد الاوضاع بالوقوع بل قيدت بالامكان كما في اللزومية

لم يصدق الاتفاقية كلية لان كون المقدم مع نقيض التالي وضع بسبب اقترانه
بامر ممكن فحينئذ لم يتحقق التالي مع المقدم اقول اذا كانت المعية
محتاجة الى علة موجبة كما سبق فليس اقتران المقدم مع نقيض التالي
ممكنا في نفس الامر نعم قد يتوهم امكانه نظرا الى ان العلة غير معلومة لنا
حكم اذا حذفت اداة الشرط عن الشرطية صار طرفاها على ما كانا
في الاصل قضيتين محتملتين لهما اي الصدق والكذب بالفعل فان المانع قد
ارتفع واعترض عليه بان رفع المانع لا يكفي فانه لا بد في القضية من الحكم اي
الايقاع او الانتزاع وقد يمتنع ذلك في بعض المواضع كما في قولنا ان كان
الانسان ناهقا كان حيوانا اقول ان كان الكلام في القضايا الملفوظة
كما هو المتبادر من شرح الرسالة الجديدة فدفع الاعتراض في غاية الظهور
اذ المراد انهما صارا مركبين تامين دالين على حكم المتكلم بطريق التعيين
كانا اولا وان كان في القضايا المعقولة لا من حيث انها مفهوم مدلول اللفظ
فالاعتراض حق تامل حكم نقيض الدائمة المطلقة العامة لان نقيض
دوام السلب عدمه وليس بمفهوم محصل والثبوت في البعض لازم له
ونقيض دوام الايجاب رفعه وليس بمحصل ويلزمه السلب في بعض الاوقات
ثم الظاهر ان المراد بالمطلقة ما حكم بفعلية النسبة على ما هو المتعارف
عند القوم واعترض عليه ان الايجاب والسلب في وقت ما مفهوم المطلقة
المنتشرة لا المطلقة الفعلية فان مفهومها اعم من ذلك لجواز عدم الثبوت
في وقت اصلا مثل الزمان حادث اذ ليس لحدوث الزمان زمان اقول
الاعتراض مدفوع لان المراد بالدوام ما يشمل الدوام والشمول الغير الزماني
كما في قولنا علم الله نقيض الدائمة المطلقة العامة بالمعنى المتعارف المتبادر

الدلالة والارشاد

المتبادر لا المطلقة المنتشرة حكم الدليل لغة الطريق على ما في صحاح
اللغة والمرشد اي الناصب لما به الارشاد والذاكر له وقد يطلق على
اللفظ والعقل وعلى ما به الارشاد اقول الايصال بالفعل او بالقوة
معتبر في الارشاد لغة دون الدلالة على ما يشعر كلامه قدس سره
في شرح الشرح ذكر في مقدمة اللغة دلّه راه نمود اورا وارشده
راه راست نمود اورا بفلان چيز نعم ذكر في الصحاح الهدى الرشاد
والدلالة وهديته بالطريق والبيت هداية اي عرفته لكن كتابه مشحون
بالتعريف بالاعم ويمكن ان يقال باعتبار الايصال في الجملة في الدلالة
ايضا ذكر في تاج المصادر الاغواء بي راه كردن وقال في المهذب
الغاوي بي راه والدليل راه بر الا ان المفهوم من تقرير السيد ان الدلالة
والارشاد جميعا لمطلق التعريف والدليل اصطلاحا اما عند الاصوليين
فما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر في احواله الى مطلوب خبري وقيل الى العلم به
اقول الظاهر ان ليس كل حكم ما يمكن حصوله منه بالنظر الصحيح فلا يكون
كل من الاجتهادين المتقابلين المستخرجين من امر واحد فقهيا لا يقال
المراد التوصل بحسب الزعم على ما قيل في تعريف الحكمة من معرفة الاشياء
على ما هي عليه في نفس الامر ان المراد بحسب الزعم فيدخل فيه الاعتقادات
المضادة لانا نقول ذكروا انه قيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على
شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب
خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي
اليه فذلك اتفاقي ليس من حيث انه وسيلة له وبالجملة
الفاسد الصورة خصوصا لا علاقة له بالمطلوب حتى يتوصل به اليه

ولا اثر للزعم في العلاقة والاستلزام واما عند المنطقيين فقد يطلق
على الحجة مطلقا وقد يخص بالقياس البرهاني وذكر في منطق الشفاء
قريبا من مباحث التمثيل والاستقراء قد جرت العادة في هذا الموضع
ان يسمى بالدليل ما يكون مؤلفا من مقدمتين كبراهما محمودة يراها الجمهور
ويقولون بها واعلم انهم عرفوا القياس بقول من قضايا اي محتملة للصدق
والكذب صادقة كانت او كاذبة قطعا كما في القياس الشعري يلزم
لذاته اي لزوما بينا كان او لا قول اخر اي يلزمه قول اخر من حيث التصديق
به او التخييل القائم مقام التصديق وهنا ابحاث الاول ان القول
مشترك بين الملفوظ والمعقول على ما في الشفاء وشرح الاشارات وشرح
المطالع لكنه جوز السيد ان يكون حقيقة ومجازا فيهما وكذا القياس متناول
لهما لا يقال النظر المنطقي لا يناسب اللفظ لانا نقول افادة الغرض
في الجدل والمغالطة والشعر لا تستغني عن اللفظ نص عليه الشيخ في الشفاء
لكن المبحوث عنه في المنطق حال المعنى فيجوز التعميم وان كان الانسب تخصيص
التعريف بالمعقول بقي انه يصحح اللزوم بين لفظ القياس والنتيجة بنفسها
وان كان يمكن بان يعتبر اللفظ من حيث الدلالة على المعنى اذ النتيجة المعقولة
لازمة للفظ القياس من جهة الدلالة على المعنى لكن اللزوم ليس لذاته
اللهم الا ان يقال الاتصال بين اللفظ والمعنى شديد فكانه هو
الثاني ان المراد من قضايا ما فوق الواحد لكن بشرط الاحتمال للصدق
والكذب فيخرج القضية الشرطية بالنسبة الى عكسها بقي الانتقاض
بالقضية المركبة بالنظر الى عكسها واجيب بوجهين اما اولا فبان المراد
القضايا الصريحة اقول لا يندفع النقض عند التصريح باجزاء القضية

باجزاء القضية المركبة واما ثانيا فبانه يقال لتلك القضية المركبة في
العرف انها قضية واحدة لا قضيتين ولا يقال انها قضيتان اقول
ذلك لا يدفع ان يصدق عليها قول مؤلف من قضايا كما لا يخفى مع انه
يبقى على الجوابين انه ذكر في شرح المطالع ان قولنا لما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود قياس باعتبار ان كلمة لما دالة على الاتصال
ووضع المقدم الا انه ذكر الشيخ في الشفاء ان قولنا لما كان زيد يكتب
فهو متحرك الاصابع فانما يتم بمقدمة محذوفة لفظا مقبولة الثبوت عقلا
وهو صدق كل كاتب يحرك يده اقول يمكن الجواب عن اصل النقض
بان المراد اللزوم بطريق النظر تامل الثالث ان المراد باللزوم لذاته
ان لا يكون بواسطة المقدمة الغريبة التي تكون حدودها واطرافها مغايرة
لحدود مقدمات القياس فدخل فيه القياس المنتج بطريق العكس المستوي
كما في الاشكال الثلثة وخرج المبين بعكس النقيض وقياس المساواة
مثل ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج بواسطة ان مساوي المساوي
مساو لكنه بقي النقض بمجموع القياس والمقدمة الغريبة مع ان هذا
المعنى لا يفهم من عبارة لذاته الرابع انه يرد على التعريف قولنا كل
انسان حيوان وكل حيوان حيوان فانه منتج للصغرى واجيب بان ذلك
غير متعارف في العلوم لانه ليس له مفهوم يعتد به وبانه ليس بقياس
لعدم استلزام النتيجة وبان هذه المقدمة صغرى باعتبار تاليفها
مع مقدمة اخرى تاليفا مخصوصا ومنتجة من غير اعتبار ذلك اقول
فيه انه يلزم ح ان يكون قياسا استثنائيا اذ عرف بما يكون القول
الاخر اللازم للقياس مذكورا فيه بمادته وصورته اللهم الا ان يراد

فيه الاشتمال على حرف الاستثناء مع انه لا يعتبر في مفهوم الصغرى
والقياس اعتبار التاليف مع مقدمة اخرى وان كان اطلاق الصغرى
اصطلاحا على هذه المقدمة باعتبار التاليف الخامس انه يرد النقض
بالبديهيات بالنظر الى الضروريات والجواب ان حصول المطالب
ليس عقيب البديهيات بل معها كما يقال علم الرسول والملائكة في الفقه مع الدليل
لا عنه او ان المراد اللزوم بحسب النظر السادس ان الاشتراك في الحد
الاوسط لازم في المشهور عند المتاخرين لكن شارح المطالع قال
بانه لا دليل على اعتباره في تعريف القياس ويؤيده انهم قسموا من المغالطة
التي هي حجة ما لم يتكرر الوسط السابع ان القياس قد يكون مركبا
من اكثر من قضيتين كالقياس المركب ويمكن ان يقال القياسات البعيدة
بمنزلة المبادي والقياس هو الدليل لا يقال هو بالحقيقة قياسات
متعددة ليس مجموعه قياسا واحدا لانا نقول لم يعتبروا وحدة
القياس باعتبار وسط واحد وانتاج واحد بل بالنظر الى المطلوب
بالذات ولا يستحيل تركب فرد الامر عما هو ايضا فرد منه فان الجسم
المولف يصدق على ما يولف من اثنين ومن ثلثة والدال صادق على المفرد
والمركب واعلم انهم لم يجعلوا القياس المقسم ايضا من هذا القبيل لانه
يجوز ان يعبر عن الحمليات المتعددة بحملية واحدة كان يقال كل واحد
من الافراد كذا عند اتحاد المحمول كما في صورة الحيوان اما انسان
او فرس وكل واحد من الانسان يحرك ذقنه الاسفل في الاكل وكل واحد
من الفرس كذلك او يقال كل واحد اما كذا واما كذا عند تعدد المحمول
كما في صورة الكلمة اما اسم او فعل او حرف والاسم ما دل على معنى في نفسه

في نفسه غير مقترن باحد الازمنة والفعل ما دل على معنى في نفسه مقترنا به
والحرف ما دل على معنى في غيره الثامن انه ذكر في كلام بعضهم لا بد في القياس
من اعتبار الهيئة والمتبادر من ذلك انه يشترط تقديم الصغرى وليس كذلك
ظاهرا لكنه قال في شرح الاشارات التاليف لا يخلو من ان يكون لبعض
اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ولجميع الاجزاء صورة
او حالة بسببها يقال لها واحد وهي الهيئة المتاخرة وصواب الترتيب
في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب
الهيئة ان يكون الربط في الكم والكيف والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب
في القياس ان يكون اوضاع المقدمات على ما ينبغي بان يقدم الصغرى
على الكبرى بعد رعاية ترتيب الحدود وصواب الهيئة فيه ان يكون على ضرب
منتج وينبغي ان يكون اشتراط تقديم الصغرى استحسانا كما في
تقديم الجنس على الفصل في المعرفات التاسع المراد باللزوم في القياس
اما اللزوم الخارجي بدليل انهم عرفوا الدليل مطلقا بما يلزم من العلم به
العلم بالمدلول ثم عرفوا القياس بما ذكر فيحمل على الخارجي فيه خاصة الا
ان يراد به في تعريف الدليل مجرد المناسبة المصححة للانتقال في الجملة
ولذا قيد في تعريف القياس بقوله لذاته واما اللزوم الذهني وهو الاظهر
بدليل ان الموصل التصوري يجب العلم فكذا الموصل التصديقي وايضا قد يكون
النتيجة لازمة في الخارج بوسائط كثيرة فلا يصح قوله لذاته العاشر
انه زيد في تعريف القياس في عبارة اكثر المنطقيين متى سلمت فقال احدى
في شرح الشرح ان الاستلزام في الصناعات الخمس انما هو على ذلك التقدير
واما بدونه فلا استلزام الا في البرهان واعترض عليه السيد بان التسليم

لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم
كما لا يخفى اقول ليس منع الكلام من مخترعاته قدس سره فانه ذكر الشيخ في
الهيات الشفاء في بيان الحق والصدق القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين
قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في انفسها واعرف عند
العقلاء من النتيجة ويكون تاليفه تاليفا منتجا وقياس كذلك بالقياس
وهو ان يكون حال المقدمات كذلك عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن
صدقا او ان كان صدقا لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيولف
عليه بتاليف صحيح مطلق او عنده وبالجملة فقد يكون القياس ما اذا سلمت
مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك قياسا من حيث هو كذا ولكنه ليس يلزم
ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه لان مقتضاه يلزم اذا سلم
فاذا لم يسلم كان قياسا لانه قد اورد فيه ما اذا وضع وسلم لزم ولكن
لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فالقياس الذي يلزم مقتضاه بحسب الامر في نفسه
هو الذي مقدماته مسلمة في انفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس
فالذي قد يسلم المخاطب مقدماته فيلزمه النتيجة وقد ذكر الشيخ ايضا في بيان
القياس الجدلي كل ما اذا وضع فيه اقاويل لم يلزم قول آخر او لم يظهر لزومه
فليس بقياس وكل ما كان كذلك فهو قياس لكن الموضوعات تختلف
فمن الموضوعات ما وضعه في الطبيعة كان الحق في الطبيعة قد وضعه
وسلمه ومنها ما وضعه بحسب واضع او واضعين في الذي وضع ما فيه بحسب
الطبيعة ونفس الحق فهو البرهان لا غير وقال الحكيم الطوسي في الرسالة
الفارسية المسماة بالاساس في المنطق في بيان القياس الجدلي قياس
درين صناعت ودیگر صناعات قولی بود مؤلف از اقوال که وضع آن

ان مستلزم قولی دیگر بود در نفس الامر یا بحسب تصور قایس یعنی
مستلزم بود یا پندارند که مستلزم است و واضع آن قولها یا حق
بود و طبیعت وجود و ان مواد قیاس برهانی بود یا غیر ان مانند
جمهور یا قومی یا شخصی و ان بوجهی شامل اول بود چه آنچه غیر حق
وضع کرده باشد که فی نفسه مستحق آن بود که از احق نیز
وضع کنند و باشد که نبود پس هر یکی از صور و مواد درین صناعت
یعنی جدل عامتر بود از آن که در برهان وقد قال الحكيم سابقا في تعريف
القياس انکه گفته اند که از وضع آن قولها قولی لازم آید مراد آنست که
بر تقدیر تسلیم آن قولها قولی لازم آید نه آنکه آن قولها فی نفسها صادق
باشد یا مسلم چه مقدمات قیاس خلف و مغالطه و امثال آن کذب بود
و مقدمات قیاسات معاندان و معترضان نزد یکدیگر نامسلم بود
و مع ذلک آن قیاسها در معنی لزوم نتایج تام بود وقال جدی
في شرح المقاصد والقائلون بانه لا لزوم اصلا يعني في القياس الكاذبة
يريدون اللزوم الذي مناطه صحة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور فيها
ليس لها لذاتها صحة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب
اذا عرفت هذه المقدمات فليس معنى اللزوم هنا كون الملزوم بحيث
اذا تحقق تحقق اللازم وليس بناء الكلام على تحقق اللزوم بتحقق
الملزوم بل المراد باللزوم التفرع والاقتضاء والمعنى القياس قول
مسموع او معقول يتفرع وينشأ عنه ويكون مقتضاه العلم بالنتيجة اي
العلم بوقوعها لكن على تقدير تسليم المقدمات وهو على نوعين احدهما
البرهان وهو ما يكون مقدماته على وضع يقتضي النتيجة في نفس الامر

لكونها صادقة حقة مرتبطة بما في الواقع فهي بحيث ينبغي ان يصدق بها
فيصدق بالنتيجة وتارة يعتبر غيره وهو ما يكون مقدماته على خلافه فيتفرع
العلم بوقوع النتيجة فيه يحتاج الى تسليم المقدمات فظهر بهذا التقرير
دفع الاعتراض المذكور وكذا دفع اعتراضه الآخر على كلام القوم من انه
ليس بين الظن وبين امر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه بان ذلك يتم اذا
لم يكن الامر الذي يستفاد منه الظن قياسا صحيح الصورة وكذا اندفع
اعتراضان اخران ذكرهما مولانا علاء الدين علي الطوسي على كلامه قدس سره
الاول انه هذا الكلام ظاهر في ان المراد في القياس الاستلزام في الواقع
والا ففي البرهان ايضا لو لم يسلم مقدماته لم يحصل العلم بالنتيجة الثاني
ان كلامه مبني على ان مرادهم بالتسليم القطع واليقين وليس كذلك بل
الاعتقاد جزما او ظنا والظن لازم في الخطابة بلا دغدغة في تعريف القياس
اذ الظاهر عدم اللزوم في القياس الفاسد صورة الا ان يقال انه ليس بقياس
حقيقة بل بالتجوز ولك بهذا غاية التحقيق في بيان المرام من الكلام في هذا
المقام المشتبه على الافهام تامل واجتنب عن الميل والاعتساف
وانصف والانصاف خير الاوصاف ثم اعلم انهم ذكروا في وجه تسمية القياس
الاستثنائي اشتماله على حرف الاستثناء وانت خبير بان لكن ليس
حرف الاستثناء وكانهم بنوا الامر على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الا
فان كليهما لرفع توهم يتولد من الكلام السابق بقي ان هذا غير ظاهر في القسم
الاول من القياس الاستثنائي اعني ما ذكر فيه عين النتيجة اللهم الا ان يقال
يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد والشك فبقوله
لكن يزال ذلك التوهم حكمه لا بد في الاستقراء من حصر الكلي في

جزئياته ثم ايراد حكم واحد على تلك الجزئيات فان كان ذلك الحصر قطعيا
بان يحكم انه ليس له جزئي اخر كما في الاستقراء التام وقياسا مقسما
فان كان ثبوت ذلك الحكم لتلك الجزئيات قطعيا ايضا افاد الجزم بالقضية
الكلية وان كان ظنيا افاد الظن وان لم يكن ذلك الحصر قطعيا بان يكون
هناك جزئي اخر لم يذكر لم يستفد علم بحكم ذلك الكلي بل في جزئياته
ما ذكر فقط افاد [illegible] الاغلب [illegible]
اقول انه اذا افاد [illegible] لكن التحقيق ان الحصر [illegible] الاستقراء
الناقص [illegible] ثم جعلوا [illegible]
الناقص يفيد الظن وذكروا ان التجربيات يقينيات
وهي التي يحكم بها العقل لاجل مشاهدات متكررة [illegible] يقينية
الاقتران بقياس خفي وبين [illegible] ثم اعلم انهم جعلوا
التمثيل ايضا غير مفيد ولا يخفى انه يجوز اليقين [illegible]
في بعض الصور بالبرهان [illegible] في الاحتياج الى [illegible] ولذا
كان التمثيل عند الفقهاء [illegible] فيما اذا كانت العلة منصوصة [illegible]
ح لا حاجة الى التمثيل بل يكفي اعتبار صورة القياس الا ان يقال
ذلك مشترك الالزام فانه يجوز افادة الظن بالمطلوب [illegible]
التمثيل حكمه اعتبروا في اليقين قيد الثبات احترازا عن التقليد
المصيب لانه لو اريد بالثبوت عدم الزوال [illegible] فيما [illegible]
زوال التقليد ايضا وان اريد عدم الزوال اصلا [illegible] كثيرا ما
يعتقدون خلاف معتقدهم الاول مع انه الحق هو الاول [illegible]
دفع ذلك الاطباء في التجربيات بالنظر الا [illegible] حكمه

اليقينيات

اليقينيات الضرورية ست الاولى الاوليات التي يحكم فيها العقل
بمجرد تصور الاطراف نحو الكل اعظم من الجزء اقول هنا بحثان الاول
ان حكم الانسان بوجوده معدود من الوجدانيات في شرح المقاصد
وشرح المواقف لكن الظاهر انه من الاوليات على ما في الحاشية الشريفية
على شرح المختصر وثانيهما انه ذكر في شرح المواقف انه يتوقف في مثل الكل
اعظم من الجزء على الملاحظة الاجمالية بانه لو لم يكن كذلك لكان الجزء
معتبرا غير معتبر فالفرق بين هذا الاولى وبين ما يحتاج الى قياس خفي
غير ظاهر الثانية المشاهدات التي يحكم بها العقل اما بواسطة الحواس
الظاهرة وتسمى حسيات او الباطنة وتسمى وجدانيات كحكم الانسان
بان له خوفا ينبغي ان نعلم ان المشاهدة لغة خاص بالبصر اقول ههنا
بحثان ايضا احدهما انه ليس المراد بها الاحكام الجزئية الاحساسية
بل الاحكام الكلية العقلية بواسطة الاحساس على ما هو الظاهر من اطلاقات
المبادي والمذكور ايضا في كلام بعض المحققين فانه لا حكم للحس ايضا بل الحاكم
العقل وبالجملة لو اريد الاحكام الجزئية لم يبق فرق بينها وبين المتواترات
في مدخلية الحس فيهما الا ان يقال المدخلية في المشاهدات اقوى
وذلك لعدم الاحتياج الى قياس خفي كما في المتواترات فاذا حمل المشاهدات
على الكليات لا يظهر مقابلتها بالتجربيات والحدسيات فان الظاهر
ان الحكم الكلي اليقيني بواسطة بعض الافراد من قبيل التجربة او الحدس
وثانيهما ان الحكم بوجوده من الوهميات على ما هو الظاهر فان الوجود
من المعاني القائمة بالمحسوسات ومدركها الوهم والوهميات في مقابلة
الحسيات مطلقا في عباراتهم ويمكن ان يقال تلك المعاني اما قائمة بالمدرك

بالمدرك فتسمى وجدانيات واما بغيره فتسمى وهميات لكن سائر
المشاهدات او الحسيات علمه النظر الى المدرك وغيره بغرائن المتكلمين
من الاشاعرة لم يقولوا بالقوى الباطنة وهم ايضا قد اعتبروا
ذلك في المبادي نعم المفهوم كالصريح من بحث الالهية للمكلف في كتب
الاصول من الحنفية اثبات القوى الباطنة الثالثة التجربيات
التي يحكم بها العقل لاحساسات متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع قياس
خفي اعني ان هذا الاثر واقع عقيبه على نهج واحد مرارا كثيرة وكل ما
كان كذلك لا بد له من سبب مقارن له وان لم نعلم حقيقة هذا السبب اقول
ههنا ايضا بحثان احدهما انه اشترط في التجربيات وقوع الفعل من
الانسان على ما يفهم من شرح الملخص لكن لا اشتراط ان يفعله الحاكم
كما توهم فانه لو تناول شخص السقمونيا وشاهد آخر منه الاسهال
مرارا حصل له العلم التجربي قطعا ثم في الاشتراط مطلقا نظر فان
الاحكام النجومية ليست حدسيات اذ يشترط فيها العلم بالاسباب
فتكون من التجربيات ولا توقف في تلك الاحكام على فعل من الانسان
اصلا وثانيهما انه يفهم من الحاشية الشريفية على شرح المختصر ان الحس
المعتبر في التجربيات غير حس السمع وفيه بحث لان الحكم بان الصوت
الحاصل من الوتر الدقيق والمستحكم متصف بالحدة اي الزيرية
من السمع وكذا الحكم بان صوت الوتر الغير الدقيق والمستحكم موصوف
بالثقل اي البمية فان الحدة والثقل مسموعتان على ما في شرح المواقف
وغيره لا يقال يجوز ان يقام فيها البرهان اللمي لانا نقول
كذلك في الحكم بان السقمونيا مسهل الرابعة الحدسيات التي يحكم بها العقل

بحدس قوي من النفس مفيد للعلم كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس بواسطة
رؤية تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه منها فهي كالتجربيات
في تكرر المشاهدة والقياس الخفي على المشهور لكنه قال الاصفهاني انه يكفي
المشاهدة مرة اقول الحدس الظفر على الحدود الوسطى دفعة وتمثل
المطالب معها من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطلوب اولا والحدسيات
متناولة للضروريات المحتاجة الى وسط من غير حركة وفكر اللهم الا ان يجعل
الحدسيات تسمية لبعضها الخامسة المتواترات التي يحكم بها العقل لنفس الاخبار
مرة بعد اخرى عن امر يستند الى الحس يمكن وقوعه اقول الظاهر ان القياس
الخفي فيها ايضا شرط على ما في شرح المواقف وغيره لكنه ذكر في حاشية
شرح المختصر انه لم يوجد فيها قياس بقي ان المتواترات قضايا شخصية و
الكلام في المبادي التي يؤلف البرهان وقد صرح في شرح المواقف بانها لا تقع
في العلوم بالذات كالمحسوسات ثم نقول ذكر المتكلمون الحجة اما عقلية
محضة او نقلية محضة وعدوا المتواترات من مبادي العقلية فتامل
السادسة الفطريات التي يحكم بها العقل بواسطة قياس خفي لا تغيب وسطه
عند حصول طرفي القضية كقولنا الاربعة زوج لانقسام بمتساويين
اقول بقي قسمان آخران للضروريات احدهما العاديات مثل الحكم بان الجبل
الذي رايناه لم ينقلب ذهبا ويمكن ان يقال بدخولها في الحدسيات
فان الحكم بعدم الانقلاب لكثرة المشاهدة لعدم الانقلاب في ذلك الجبل
وامثاله فان من لم يقع تلك المشاهدة وتصور تجانس الجواهر الفردة
التي حقيقة الاجسام وعلم ان الحق تعالى قادر مختار لم يجزم بعدم الانقلاب
وانما لم يجعل من التجربيات لان السبب في العاديات معلوم الماهية هو ارادة الله

تعالى مع ان فعل الانسان لازم في التجربيات عند الاكثر وثانيهما
خبر الرسول المؤيد بالمعجزات الباهرة واما ما في شرح العقائد من انه يحتاج
الى الاستدلال بانه خبر من تايد بالمعجزة وكل خبر كذلك فهو صادق
ففيه انه يكفي الملاحظة الاجمالية كما في الضروريات المقارنة لقياس خفي
نعم النقض بالقسمين على راي المليين والا فلا يصح على زعم الحكماء والظاهر
ان الحصر والكلام في اصطلاحهم واعلم انهم ذكروا ان العمدة من تلك
المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية ثم المشاهدات واما التجربيات
والحدسيات والمتواترات فليس حجة على الغير الا اذا شارك الغير المستدل
في الامور المقتضية لها من حدس او تجربة او تواتر ثم ذكروا ان الوجدانيات
لا تقوم حجة على الغير فعلى هذا ينبغي ان يجعل الوجدانيات خارجة عن
المشاهدات هنا وايضا المشاهدات لا تقوم حجة على من لم يشارك
في المشاهدة الا ان الاطلاع على المشاهدة والاحساس فيها اسهل واقرب
ثم اعلم انهم ذكروا ان القياس السفسطي ما يتالف من الوهميات التي يحكم بها
وهم الانسان في المعقولات الصرفة اذ حكم الوهم فيها كاذب فيجب
لانه اذا لم يكن الوهم مدركا للمعقولات الصرفة والمحسوسات فانه الحاكم
على المعاني القائمة بالمحسوسات فكيف يحكم عليها اذ الحاكم بشيء او على شيء
يجب ان يدركهما والجواب ان الحاكم والمدرك بالحقيقة هو النفس لكن
الوهم شديد العلاقة بالنفس فيستعملها في غير المحسوسات استعمالها
فيها فانه سلطان قوى الحسية بل ربما يستعمله في المعقولات المنتزعة
من المحسوسات بل في المعقولات الصرفة الا انه لم يكن لغيره من القوى دخل
في ادراك المعاني منسوبا اليه فقط لقائل ان يقول لا يثبت ح تعدد القوى

بناء على انه لا يصدر من القوة الواحدة الا نوع ادراك الوهم للمعاني
بالاستقلال وادراكه لغيرها بواسطة ان ساير الحواس آلات له في ادراكه
صرح به في المحاكمات وفيه بحث لانه اعترض في المواقف على اثبات
تعدد القوى فقال لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات متعددة
او الشرايط فيصدر تلك الافعال منها بحسب تعددها فعلم انهم لم يقولوا الا بذ
حكمه ذكروا ان المقولات عشر العرض منحصر في المقولات التسع
والجوهر مقول واحد اقول كون العرض جنسا مختلفا والجوهر جنسا
واحدا محل خفاء مع انهم قالوا الجوهرية من المعقولات الثانية تامل حكمه
جعلوا من الكم العرض العلم فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين
المعروضين للعدد اقول هذا لا يظهر على ان يكون الحقايق بانفسها
حاصلة في الذهن عند العلم بها وكذا على تقدير ان يكون العلم شبحا ومثالا
للمعلوم اذ لكل معلوم صورة ومثال ولو سلم كون واحد حقيقي شبحا
ومثالا لامرين فلا يظهر حينئذ عروض الكمية له اصلا تامل حكمه ذكر في شرح
المواقف قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات اقول يشكل بالكيفيات الانفعالات والمقولتين الفعل
والانفعال حكمه ذكروا ان الرؤية الواحدة تتعلق بشيء ثم تلك الرؤية
بعينها تتعلق بشيء آخر فالاول مرئي بالذات والثاني بالعرض كالحركة
الواحدة المتعلقة بالسفينة وجالسها اقول فيلزم قيام العرض الواحد
بمحلين تامل حكمه ذكروا ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد
اقول فيه ان ذلك يخالف ما ذكروا ان القوة المتخيلة تتصرف في الصور
والمعاني بالتركيب والتفصيل واذا استعملها العقل في مدركاته سميت متفكرة

نفرة حكمه سبب الصوت تموج الهواء المسبب من قلع عنيف او تفريق
شديد وقرع عنيف او امساس شديد اقول لا يظهر الوجه في كون
صوت الحلق ابعد من صوت امساس الحجر على مثله وكذا التفاوت
بين المغارة والطبل حكمه ذكروا ان لكل جسم ثلث جواهر هيولى
وصورة جسمية وصورة نوعية ايضا هي مبدأ الاثار المختصة به اقول
فيه اشكال اما اولا فلانهم حصروا الجواهر في خمسة العقل والنفس
والهيولى والصورة والجسم فراد الجوهر والجواب ان الصورة
جنس تحته نوعان واما ثانيا فلانه لا حاجة في الانسان الى النفس
الناطقة والصورة فلان مبدأ النفس النطق المختص به والصورة النوعية
مصدر الاثار المختصة فاحدهما مستغن عن الآخر لا يقال ذكر في
بحث المزاج من حاشية التجريد الصورة النوعية الانسانية الحالة
في بدنها كالالة للنفس الناطقة المتصرفة في البدن واجزائه واثارها
النفس الناطقة فانها وان كانت كمالا اول ومنوعة في الحقيقة ومبدأ
للاثار والخواص الانسانية لكنها ليست حالة في المادة بل متعلقة بها
فلا تسمى صورة الا مجازا لانا نقول استدل في شرح المواقف
وغيره على ثبوت الصورة النوعية الجسمانية بان الاجسام مختلفة
في اللوازم وليس ذلك للجسمية المشتركة بين الاجسام ولا للهيولى
لانها قابلة فلا يكون فاعلة ولانها مشتركة بل لامر مختص اي ثابت
لبعض الاجسام دون بعض فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما
للجسم فهو المطلوب اذ لا بد من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام
جواهر مختصة مبادئ لاثارها ولوازمها المختلفة ولا نعني بالصورة النوعية

١٧

هذا بمعنى الشعور والا فيجوز ان [illegible]
[illegible]
النفوس [illegible]

الا ذلك وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه
الى امر اخر مخصص يستند هو اليه ثم نقل عن الامام الرازي ان الذي حصل له
بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والالوان وغيرهما مستندة
الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى
تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب انها من قبيل الاعراض ثم قال ثبوت
الصورة النوعية اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية
ولا يخفى ان تم الدليل لا يكون المنوع خارجا في الانسان سواء كان له آلة
فيه اولا والا فيجوز ان يكون في غيره ايضا خارجا آلته قوة حالة فيه وان
لم يكن القوة جوهرا اعلم انه وقع في ديباجة الاخلاق النصيرية تنبيه
بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر المجردات فاوله في مدرج
المقاصد وقال كانه اراد بها الغاية قربها من الكمال او اعداد مادة بدن الانسان
لقبول تعلق النفس شبيهة بالمجردات وان كانت حالة في البدن او اراد
بكونها من عالم الامر وجودها دفعي لا كالهيولى وما لها من الاطوار في
مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة
بدليل استشهاده بقوله تعالى ينزل الروح من امره فيكذبه تصريحه بانها
سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها
حكمة اعلم ان امتناع حركات متعاقبة الى غير النهاية مما يمكن بيانه
بوجه هو اقرب الى الصواب من كل ما ذكر واخصر وان لم يكن متخلصا بالكلية
عن المضايقة وهو ان يقال القديم المعين كالواجب تعالى متقدم على كل
واحد من اجزاء الحركة الغير المتناهية بالزمان وكل ما يتقدم على كل جزء من
اجزاء الشيء بالزمان متقدم على ذلك الشيء كذلك فالقديم المعين متقدم

متقدم على مجموع تلك الحركات من حيث المجموع وهو المطلوب فان قلت
ما الدليل على الكبرى قلت هي قريبة من الضروري لان معنى التقدم على مجموع
بالزمان ليس الا التقدم على كل جزء منه او على بعض اجزائه والمضايقة فيه
انا لا نسلم ان الامر كذلك مطلقا بل هذا في المجموعات المتناهية الاجزاء
حكمة قد اورد بعض المتاخرين على انحصار بسائط الطعوم اعتراضا
هو انه لا يخلو اما ان يكون الاختلاف بالشدة والضعف موجبا للاختلاف
بالنوع ام لا وعلى الاول يكون انواع الطعوم البسيطة غير متناهية
لان في كل من التسعة مراتب مختلفة بالشدة والضعف غير متناهية وعلى
الثاني لا يكون العفوصة والقبض نوعين لانه لا اختلاف بينهما الا بالشدة
والضعف لكون العفص قابضا لظاهر اللسان وباطنه واقتصار القابض
على الظاهر اقول المقدمة القائلة بانحصار الاختلاف بين العفوصة
والقبض في الشدة والضعف مما هو في حيز المنع غاية الباب ان الاختلاف
بما ذكر متحقق واما انه ليس هناك اختلاف غيره فغير مسلم وعدم ادراك
الذوق غير ذلك الاختلاف لا يدل على عدمه في الواقع كما ان الحرارة
من النار وحرارة الشمس لا يدرك اللمس منهما سوى التسخين ولا يمكن الحكم بمجرد
ذلك بانهما لا يختلفان بغير ذلك حكمة ذكر الامام حجة الاسلام
في اخر تهافت الفلاسفة فان قيل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون القول
بكفرهم ووجوب القتل على من يعتقد اعتقادهم قلت تكفيرهم لا بد منه
في ثلث مسائل احديها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة
والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص
والثالثة في انكارهم بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث

لا تلايم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء عليهم السلام
وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا
هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده احد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه
المسائل الثلاث من نصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها
فمذهبهم من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو
الذي صرح به المعتزلة في التوليد وكذلك جميع ما نقلنا عنهم قد نطق به
فريق من فرق اهل الاسلام الا هذه الاصول الثلثة فمن يرى تكفير اهل
البدع من فرق اهل الاسلام يكفرهم ايضا به ومن يتوقف عن التكفير في
اهل البدع يتوقف عن تكفيرهم بهذه المسائل اقول هنا ابحاث
الاول انه بقي امور قال بها الحكماء خاصة ولم يوافقهم طائفة من المسلمين
منها جعل الملائكة عبارة عن العقول المجردة والنفوس الفلكية
وتخصيص ما لا يكون علاقة من الاجسام ولو بالتاثير ومنها جعل الجن
جواهر مجردة لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها
تعلق النفوس البشرية بابدانها ومنها جعل الشياطين القوى المتخيلة
في الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها
عن جانب القدس الى الشهوات واللذات الحسية والوهمية
قد قال في شرح المقاصد القول بوجود الملائكة والجن والشياطين
مما انعقد عليه اجماع الاراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء
وبالجملة الشرع ونزول الوحي مما يتوقف على وجود الملك والا فالنبوة
والوحي امر خيالي من تجسم العقل الفعال والتكلم معه بحسب الخيال كما زعموا
ومنها كون الحق تعالى موجبا بالذات لا مختارا وتفصيل المقام انه ذهب

ذهب ارباب الملل والشرائع من اهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر
مختار على معنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شيء منهما لازما
لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بارادته تعالى
وخالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه تعالى موجب بالذات
لا بمعنى ان فاعليته كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية
كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته
فيجب عنه ما تم استعداده للوجود من غير انبعاث قصد وطلب
مع علمه لمعلوله وصدوره عنه فهو الجواد المطلق والفياض الحق
وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى
قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع
القدرة والارادة اولا فذهبت الفلاسفة الى ان الفعل يجب
مقارنته للقدرة والارادة لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
وذهب المتكلمون الى انه يجب تاخر الفعل عنهما لوجوب عدم الفعل
حال ما يقصد اليه والا يلزم طلب حصول الحاصل وليس بشيء بل الخلاف
ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون
ان تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات
المرتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
منها لازم لذاته تعالى لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام
على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا وهذا التمثل
يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة ونحن نقول بصحة الترك
وعدم لزوم الافاضة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح

منه تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار
لكن لا بمعنى صحة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا
الى ان مشية الفعل لازمة لذاته فيستحيل الانفكاك بينهما فمفهوم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق البارى تعالى لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق الطرفين
ولا صدق احدهما وهذا هو المراد في قول بعض الفضلاء ان الحكماء لم يذهبوا
الى انه تعالى ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين وادلة الفريقين
مذكورة في الكتب على التفصيل ثم ان ثاني خالف الحكماء المليين جميعا ان
الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد فان خالقية الحق
تعالى للسموات والارض والانسان المشتملة على الصنايع البديعة والاثار
العجيبة مما تقرر في الشرع واتفق عليه الملل بل الكفار ايضا على ما فهم من الايات
وانت خبير بان هذا في غاية الشناعة اذ يلزم تعطيل الواجب تعالى
من صدور العقل الاول الى الابد ولذا ذهب الحكيم الطوسي ان مذهبهم ان
الواجب هو المفيض بواسطة العقول المعدة للاستعدادات لكن
عبارتهم آبية عن التاويل وقد نقل الامام عنهم هذا القول اعني الواحد
لا يصدر منه الا الواحد وجعله مذهبا لهم تامل ويمكن ان يقال
ان الامام الغزالي نظر في ترك هذين الخلافين الى انهما من متممات القول
بقدم العالم اذ القدم متفرع عن الاثبات بهذا التفصيل وبناء على ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما ستعرف قريبا لكنك خبير بان هذين

ذين الخلافين لا يوافق الشريعة وان لم يتفرع عنه قدم العالم اذ يلزم في
الجملة عدم الاختيار وتضييع التضرع والدعاء الى جنابه تعالى والتعطيل
ونفي المعجزات من عند الحق تعالى وتقدس واعلم انهم زعموا في كيفية صدور
العالم انه صدر عنه عقل اى ممكن غير متحيز ولا حال فيه مستغن في فاعليته
عن الالات الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة
اى ممكن غير متحيز ولا حال فيه محتاج في فاعليته الى الالات الجسمانية وجسم
تتصرف فيه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى
وصدر عن هذا العقل عقل ثالث ونفس ثانية وجسم آخر وهو جرم
الفلك الثامن وهو فلك الثوابت وصدر من هذا العقل عقل رابع
ونفس ثالثة وجسم آخر هو جرم الفلك السابع وهو فلك اعلى السيارات
اعني زحل وهكذا حتى ينتهي الامر الى عقل تاسع فيصدر منه عقل عاشر
ونفس تاسعة وجرم هو جرم الفلك الاول وهو فلك اسفل السيارات
اعني القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال والمبدأ الفياض لتحريكها
الارادية بحركة الفلك الى غير النهاية ولافاضة الصور والنفوس
والاعراض على العناصر البسيطة والمركبات منها بواسطة ما يحصل
من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
واوضاعها ومبنى جميع ذلك ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات
والواحد لا يجوز ان يصدر عنه المتعدد لان تعدد الجهات من اجزاء او
اوصاف ولو اعتبارية او آلات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الا
معلول واحد هو العقل الاول وانه عاقل مبدأه ونفسه وممكن وجوده
فله اعتبارات وجهات بعضها اشرف من بعض والاليق ان يصدر

من الاشرف فيصدر عنه بجهة عقلية مبدأ عقل ثان وبجهة عقلية
نفسه نفس وبجهة امكانية جسم وهكذا العقول والنفوس والاجرام
المذكورة ولا يخفى انه اذا اعتبرت الوحدة من جميع الوجوه حتى القوابل
لم يتصور تعدد المعلول وكيف يتصور صدور غير القابل عن الفاعل لكن يكون
هذا الحكم لغوا من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء
من الاشياء الا بطريق الفرض وانما كمن تدافعه الناس في ان الواحد
الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل
والتسليم كونه موجبا بالذات ليس له صفات موجودة هل يجوز ان
يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم لان له ذاتا ووجودا ووجوب
وجود فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تعدد الفاعلية ولم يصر
هنا فانه قيل وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود
المعلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم يحصل ثمة قلنا مرادنا
الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل الموجودات
ولا في ان الوجوب امر اعتباري ولا يخفى ايضا ان قولهم انه لا يليق
ان يصدر الاشرف عن الاشرف كلام خطابي لا يليق لاثبات المطالب
العلمية وان جعل المعلول الاول مؤثرا بالجهات المذكورة مجرد وهم لا برهان
يدل عليه ولا مناسبة بين هذه الجهات وآثارها والعقل من حيث
انه ممكن لا يقتضي وجود نفسه فكيف يقتضي وجود غيره مع ان حصر
الجهات في الثلث ممنوع فان له وجوبا بالغير ووجودا منه والعجب
انهم قالوا بنفي الصفات في الواجب تعالى وجعلوها فيه راجعة الى السلوب
والاضافات فتوحد الجهات فيه ولعل المعلولات ولا يخفى ايضا كيف

كيف صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية هو العقل الثاني اشياء
كثيرة جدا هي الفلك الثامن بما فيه من الثوابت الغير المحصورة وما صدر عما
بعده اي العقل العاشر مع بعده عن تلك الوحدة مثل ذلك بل عشر عشره
وكذا ما صدر عن العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكبر مما صدر عن العقل
السادس فان افلاك العلويات اي زحل والمشتري والمريخ الصادرة عن العقول
الثلثة على زعمهم اكبر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر عن العقل السادس
لان كلا مشتمل على تدوير دون فلك الشمس وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة
على اجزاء فلك القمر بواحد وبالجملة جرم كل علوي اكبر من السفلي البحث الثاني
انه توافقه طائفة من اهل الاسلام اي المنتمين اليه ليس لها كثير نفع فان
بعض المعتزلة والشيعة لهم اقوال خارجة عن حد الشريعة بحيث لا مجال للتاويل
وليس لها منشأ اشتباه في القرآن والحديث ولا محل قبول عند من له ادنى
تميز في الجملة وان بعض المعتزلة زعموا ان المسيح عليه السلام اله ايضا وهو الذي
يأتي في ظلل من الغمام وبعضهم توهموا ان الحق تعالى لا يقدر على ما اخبر عدمه
والعبد قادر عليه وبعضهم ظنوا بان الافعال المتولدة لا فاعل لها والشيعة
وكثير من طوائفهم تخيلوا ان روح الاله تعالى حل في علي واولاده العظام
رضي الله عنهم بل هو اله او هم آلهة وان عليا رضي الله عنه في السحاب
والرعد صوته والبرق سوطه وبعضهم زعموا ان النبي علي وغلط جبرئيل
لشبهة المماثلة بينه وبين محمد صلى الله عليه وسلم وبعضهم تفوهوا
بكلمات مهملات في شان الحق تعالى لا يقدر ادنى متميز من الانسان على تصويرها
ببيان القلم واجرائها على اللسان فالمدار في التكفير وغيره على مخالفة
الشريعة الحقة بحيث لا يقبل التاويل وموافقتها بوجه من الوجوه البحث الثالث

ان الخطابية من الشيعة حكموا بان الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والجاحية
منهم انكروا القيمة فالمسئلة الثالثة مما وافق الحكماء بعض المنتمين الى الاسلام
البحث الرابع ان الحكماء المتاخرين لما رأوا سخافة القول بانه تعالى
لا يعلم الجزئيات الحادثة تصدّوا لتأويلين احدهما ما اشار اليه في شرح المواقف
وهو انه تعالى وصفاته الحقيقية لما لم تكن زمانية لم يتصف الزمان بمقيس اليه
بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له في كل وقته وليس في علمه كان وكاين وسيكون
بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة ومثل هذا العلم يكون
ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها
دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهمه وثانيهما من التاويلين ما ذكره
ابو علي في الشفاء وهو ان كل صورة المحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك
من حيث هو محسوسة له متخيلة بآلة متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب
الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي كما انك اذ تعلم حركات
السماويات كلها فانك تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي
يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد
زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا
حتى لا تقدر عارض من عوارض ذلك الكسوف الا علمته لكنك علمته كليا لان

لان هذا المعنى يجوز ان يصدق على كسوفات كثيرة كل واحد منها حاله
تلك الحال لكنك تعلم بحجة ان ذلك الكسوف لا يكون الا واحدا بعينه
وهذا لا يدفع الكلية اقول تحقيق الحق في هذه المسائل الثلث وغيرها
من عقايد الاسلام بالرد على المخالفين من الحكماء المتشبثين باذيال الاوهام
يحتاج الى زيادة بسط في الكلام لا يتحملها المقام وقد حققه بالاخرة عليه
ذلك الامام الهمام وساير المحققين من اهل الكلام اعلى الله درجاتهم
في دار السلام مع ان الحق قد ظهر في هذه الايام بحيث من عاند فلا يحق منا
الا السيف القاطع الصمصام الحمد لله ذي الافضال والانعام على نعمه
العظام ومننه الجسام **حكمة** اذا قطع راس الانسان مات
في الحال بخلاف ساير الحيوانات فانها تبقى حية بعد قطعه فالسر في
ذلك انه اذا اشرق نير من علو على جسم ظلماني انعكس اشعة النير
من هذا الجسم اليه واذا زالت المحاذاة زال الاشراق في الحال وقد اشرق
النفس الناطقة المجردة على الجسم اللطيف الذي يسمى الروح الحيواني
الكاين في القلب الصنوبري مفيضة لنور الحيوة فيه انعكس منه الاشعة
الى قبة الدماغ التي في جانب العلو من الراس ثم فاض منها نور الحيوة
الى ساير الاعضاء وليس افاضة الحيوة في باقي الحيوانات على هذه الطريقة
فوقع الفرق **حكمة** الحيوان الغير الناطق يمشي ويدب حين يولد والانسان
ليس كذلك وسره ان الحرارة والبرودة في جميع اعضاء الحيوان
تتكافآن اما الصبيان فتفوق الرطوبة التي في ادمغتهم على الحرارة بكثير
وذلك لان الدماغ جعل ابرد لان يصبر على الفكر وجعل ارطب ليسهل قبوله
لما ينطبع فيه من التخيل وفي وقت الصبى لان الرطوبة التي في الدماغ فيها

فضل سبب اليبس بثقل الرطوبة على الحرارة فلذلك لا يجد السمين الا ان
يتحرك لان ابتداء الحركة في الدماغ فاذا كبر الصبي فان الرطوبة تقل فيقوى
الحرارة ويتحرك الدماغ وتحرك الاعضاء فح تنهض باذن الله تعالى
حكمة السر في ان من به عطش اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن
لا عطش له يعطشه الحمام ان بدن العطشان يابس يجذب الرطوبة الى داخل
بالمسام الخفيفة وبدن غيره رطب يستفرغ الرطوبة بالعرق حكمة
ماء المطر يكون خفيفا لان المطر انما يتولد في الهواء اذا برد او بخارات
تصاعد من البحر والشئ الذي يتصاعد منه الطف ما فيه واللطيف خفيف
حكمة السودان اسفلهم دقيق لان الرطوبة التي تكون في ابدانهم تنجذب
الى فوق لشدة حرارة الشمس فيضيق اسفلهم ويدق حكمة السر في ان
الثقيل يحمل على الكتف الايسر دون الايمن على ان الجانب الايسر
لقلة حركته اكثر صبرا تحت الثقيل الذي يحمل عليه حكمة السر في ان
حجم اليد اليمنى اكبر من حجم اليد اليسرى ان حركة اليمنى اكثر من حركة اليسرى
والذي حركته اكثر يكون للغذاء اكثر قبولا

ثم انه وقع على لفظ القبول اختتام الكتاب بحمد الله تعالى على افضاله في جميع الفصول
والابواب فنرجو منه ان يشتهر تلك الفوائد اشتهار القبول بين العقلاء
ويعرض على هذه الفوائد بسمع القبول في الحساب وقد حررها مؤلفها الفقير
الى الله الغني احمد بن يحيى بن محمد بن سعد التفتازاني هداه الله
الى الحق والصواب في شهور سنة اربع وتسعين وثمانمائة
بمدينة هراة حميت عن الآفات
وحفت بالحضرات

قد تم هذه الفوائد ... بقلم عبد ... سنه ١٠٩٧

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين ...
١١٧٥